

タルマリンチェン著

『量評釈の釈論・解脱道作明 *Thar lam gsal byed*』

第2章「量の成立」試訳（1）

白館戒雲（ツルティム・ケサン）

初めに

¹⁾ チベットへの因明すなわち論理学・認識学の伝播は、ゴ翻訳師ロデンシェーラブなどの時代にはダルマキールティの『量決択 *Pramāṇaviniścaya*』を中心に行われたが、シャーキャシュリーバドラと彼に学んだサキャ・パンディタ・クンガギェルツェン以降、『量評釈 *Pramāṇavārttika*』が中心となり、代々サキャ派の学者により伝えられた。ツォンカバ・ロサンタクパ（1357-1419）やその高弟タルマリンチェン、ケードップ・ゲレクペルサンポなどゲルク派の祖師たちも、当初はその伝統の中で因明を学んだ。当時チベットでは、因明はあくまでも世俗の学問であり、外道を論駁するものにすぎず、出世間の仏道自体に資するものではないといった評価もあった。それを大きく改めたのがツォンカバである。ツォンカバによれば、凡夫にとって事物の真実は分別知を通じて理解されなければならない、無常、空性など凡夫にとって不明瞭な事柄は正理を通じて決定されなければならないし、因明は唯心、中観の哲学を基礎づけるものとして欠かせないものであった。ツォンカバの自伝詩 *rTogs brjod 'dun legs ma* (Toh. No.5275 [58], Kha 54a2-6) ²⁾ に、

「この北国〔チベット〕では、因明の教義を修学した者、修学していない者の多くが声を揃えて、〔ディグナーガの〕『〔量の〕経』（『集量論』）や〔ダルマキールティの〕七部の量論のすべてには正覚へ往く実践の次第が有るわけではない、と言う。〔他方、〕マンジュゴーシャがディグナーガに対して直接に「これを著作しなさい。これは未来に有情すべての眼になるでしょう」といって、言葉の許可を下さったことも量〔・権威〕となす。それは不合理を語ることの究極だと〔私は〕見てから、特にその〔因明の〕方

軌を伺察した〔。その〕とき、『集量論』の帰敬偈の意味は、量の成立について順〔の四つの理由〕と逆〔の四つの理由〕により、解脱の希求者にとって世尊が量〔・認識基準〕だと立証しているし、そのことから彼の教えのみが解脱の希求者〔にとって〕の〔彼岸への〕渡し場だと、確信することを心底から得た〔。その〕ことにより、〔大乘、小乗の〕二つの乗の道の要すべてがまとめられて、正理の道から良く至っているので、〔私は〕特に喜びを得た。」

といて、因明に関してその重要性和自らの修学を述べている。またケードゥブ・ジェによる伝記『信仰の渡し場 *Dad pa'i 'jug ngogs*』(Toh.No.5259, Ka 17 b1-3) に、

「間に結界をなさって修証をなさった。〔サキャ・パンディタの弟子 'U yug pa Rigs pa'i seng ge の〕『量評釈の釈論・正理蔵 *rNam 'grel rNam bshad Rigs mdzod*』をご覧になって証得なさり、第2章〔「量の成立」〕の個所の道の設定を説く個所をよくご覧になったことが縁となって、ダルマキールティの教義と正理の道に対して計り知れない押さえきれない強力な信仰が生じたし、その秋に居られた間、『量評釈』の本文を見ただけで信ずる身の毛がよだち、涙が途絶えることが抑えられないことが常に起こった、と仰る」

といい、さらにその生涯に何度もそれら量の典籍を講義している。ツォンカバ自身は因明に関して大きな著作を残さなかったので、註釈の著作は弟子たちの仕事となった。いくつも註釈文献が造られた中で最も重要なものが、ツォンカバの法嗣ギャルツァブ・タルマリンチェン (*rGyal tshab Dar ma rin chen*, 1364-1432) の著作 *Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur bya ba'i rnam bshad Thar lam phyin ci ma log par gsal ba* 『『量評釈』の偈頌の釈論・解脱道を無顛倒に明らかにするもの』(Toh. No.5450 Cha)、通称『解脱道作明 *Thar lam gsal byed*』である。これはラサ版で432枚もある大著である。因明は顕教の主要5教科の一つでありつづけたが、ゲルク派ではタルマリンチェンはディグナーガ、ダルマキールティと同様に「正理自在者 *Rigs pa'i dbang phyug*」と称されており、彼の『解脱道作明』は大いに修学されてきた。そこにはインドに始まった因明の結論が完成されていると考えられている。ゲルク派では特に冬の1ヵ月半は、'Jang dgun chos(ジャンの冬の法会)といて、ラサの南西の寺院 'Jang

phu dgon pa にセラ、デブン、ガンデンの各大寺の学僧が組織の枠組みを越えて会し、『量評釈』と『解脱道作明』を集中的に研鑽してきた（この場所にはディグナーガが放った石が落ちたとされ、ここで修学する者は因明がよく分かるようになるという言い伝えもある）。筆者は故国の動乱により、大学問寺で学ぶ機会は得られなかったが、それでも1960年代前半から1970年代の初めまでにインドの亡命先で、最高の学僧である恩師たちから、『量評釈』と『解脱道作明』を含めて幾つもの重要な典籍に関して詳しく教えを受けたし、現地の冬の法会で量を学ぶことができた。

時は流れて今や恩師たちも亡くなられて、最高水準の学道を伝える人も少なくなってしまう。最高の伝統の成果を、学問的な知識としてだけでなく、生きた学道としても遺しておきたいというのが、今の思いである。筆者は来日して以来、近現代の研究成果にも関心を寄せて、それをチベット人の僧侶たちに伝える仕事をも続けてきたし、中観と唯心、菩提道次第の研究に当たっても因明との関連に注意を払ってきた。特にここ数年、その成果をまとめたものが、*rGya gar gyi Tshad ma rig pa'i lta grub 'phel rim dang Tshad ma rig pa'i lo rgyus* インド論理学・認識論の発展と論理学・認識論の歴史（チベット文、西藏仏教文化協会 2004）、「ロンドルラマ著『量評釈など因明所出の名目』」（『大谷大学研究年報』56, 2004）、「『集量論 *Pramāṇasamuccaya*』と『量評釈 *Pramāṇavārttika*』との関係—尊者ケードップ著『量評釈の大註釈・正理大海 *Tika chen Rigs pa'i rgya mtsho*』より—」（『仏教学セミナー』80, 2004）である。タルマリンチェンの『解脱道作明』の和訳研究は長らく念願してきたが、今回も先の論文と同じく藤仲孝司氏との出会いにより、氏との共同の翻訳研究として着手した。全4章のうち、まず着手したのが第2章「量の成立 *Pramāṇasiddhiḥ*, *Tshad grub pa*」である。この章は、上記のツォンカパの自伝詩のように、ディグナーガの『集量論』の帰敬偈に示された「量となった者」「衆生を利益したいと欲する者」「教主」「善逝」「救護者」の五つの呼称を解説し、仏陀世尊こそが解脱の希求者にとって量（権威、認識基準）であると、論証するのである。すなわち、本釈論（H126b-127a, K123b）に、

「因の円満には二つ—思惟と行動との円満です。思惟は、世の衆生に対してひたすら利益したいと欲する大悲です。行動は、無我を証得する智慧を、利他のために数習する教主です。果〔の円満〕にもまた、自利と利他の円

満との二つです。そのうち、自利は〔障の〕断除と〔智・悲の〕証得を本体とする善逝の三つの特性をそなえていること〔を定義とし〕、利他は、自己が見た道を他者に教えるのを通じて世の衆生を救護することを、定義とするのです。そのように因の円満から果の二利の円満を本体とする量として誕生なされた仏世尊一彼を、正しい量というべきです」

というように、後の四つの呼称について順と逆の次第を通じて、仏陀世尊こそが「量となった者」であることが、確立されるのである。他の理論や実践によってではなく四聖諦の証悟こそにより解脱があること、よって苦行などではなく輪廻の根本たる有身見を無我の智慧により断つべきこと、仏道において慈悲ないし利他が本質的であること、それに関して輪廻が論証されることなど、他に類例のない感銘深い著作である。

翻訳にあたっては、『量評釈』の偈頌とその番号は MIYASAKA, Yūsho ed. PRAMĀṆAVĀRTTIKA-KĀRIKĀ (SANSKRIT AND TIBETAN) (『インド古典研究 ACTA INDOLOGICA』II, 成田山新勝寺, 1971/72) に依り、Franco [1997] pp. 335-336 の訂正をも参照した。

『解脱道作明』の底本は以下の三本を用いた。

K; bKra-shis-lhun-po ed.

H; lHa-sa ed.

V; Published by Gelug pa Student's Welfare Committee, Sarnath, Varanasi (1986) vol. I-II

研究の過程においては、伝統的な関連文献を参照するように努めた。時間的な制約もあり、近現代の研究には十分に配慮しきれなかった。この第2章「量の成立」には全訳研究として木村俊彦 [1987]、JACKSON, Roger R. [1993] の二つがあり、後者はこのタルマリンチェンの釈論の翻訳でもある。また稲見正浩氏はマノーラタナンディン註の翻訳を中心にして比較研究を進行中である(稲見氏の各論文の扱う偈頌は次のとおりである。稲見正浩 [1992a] (1)ad vs. 1-2, 同 [1992b] (2)ad vs.3-6, 同 [1994] (3)ad vs.7-16, 同 [1995] (4)ad vs.17-28, 同 [1996] (5)ad vs.29-33, 同 [1997] (6)ad vs.34-44, 同 [1998] (7)ad vs.45-46, 同 [1999] (8) ad vs.47-50, 同 [2001] (9)ad vs.51-62, 同 [2003] (10)ad vs.63-79, 同 [2005] (11) ad vs.80-86ab)。

これらの著作、論文は常に参照して大きな恩恵を受けた。特に稲見氏の研究

はインドの諸註釈、関連文献の調査も詳細である。現代の研究者にとっても、チベットの伝統の内部の者にとっても必ず参照されるべきものである。

なお翻訳には便宜のために JACKSON [1993] に倣って章を分けて区別した。科文は独自に作成したが、その際、福田洋一氏によるもの(『BASIC STUDIES FOR TIBETAN BUDDHISM 西蔵仏教基本文献 第二巻 *Sa-bcad of rje yab sras gsung 'bum* (2)』東洋文庫 1997, pp. 243-276) を参照し恩恵を得た。

「量成立の章」本文和訳

1. 序論

(K123a5, H126b2, V226)

尊師たちに帰命します。

3-2-1-2

第二：証得されるべきもの一解脱と一切智とそこに往く道を説明するには、

- 1) 総義
- 2) 支分の義

3-2-1-2-1

第一〔：総義〕¹⁾には、

- 1) 軌範師ディグナーガによる説明を提示する
- 2) その義を『量評釈』の著者がどのように註釈したかの方法
- 3) それらの意趣

3-2-1-2-1-1

第一〔：軌範師ディグナーガによる説明を提示する〕

²⁾「量となったもの、世の衆生を利益したいと欲するもの、教主、善逝、救護者に対して帰命します。悪しき論理学により錯乱した世の衆生をあわ慰む(K123b) ことにより、量の成立を如理に説明しよう」と説かれています。これの撰義は、前半〔の「帰命します」まで〕により帰敬偈、そして後半〔の「悪しき論理学」から〕により、説明することへの宣誓を説いています。帰敬偈により、教主に対して因の円満と果の円満との二つでもって、賞讃するのです。

因の円満には二つ一思惟と行動との円満です。思惟は、世の衆生に対してひたすら利益したいと欲する大悲です。行動は、無我を証得する智恵を、利他のために数習する教主です。

果〔の円満〕にもまた、自利と(H127a)利他の円満との二つです。そのうち、自利は、³⁾〔障の〕断除と〔智・悲の〕証得を本体とする善逝の三つの特性をそなえていること〔を定義とし〕、利他は、自己が見た道を他者に教えるのを通じて世の衆生を救護することを、定義とするのです。そのように因の円満から果の二利の円満を本体とする量として誕生なされた仏世尊一彼を、正しい量というべきです。

「量の成立」というのは、必要な目的です。それもまた、悪しき論理学者の量の定義(V227)などに顛倒に結びつけられたので、〔ものごとの住し方・〕実相について錯乱した世の衆生たちを、摂取するために説明する、というのです。
3-2-1-2-1-2

第二〔：その義を『量評釈』の著者がどのように註釈したかの方法⁴⁾〕

偈頌の前半は意味を五つにまとめて説いています。〔すなわち、〕1)量となったものと、2)世の衆生を利益したいと欲するものと、3)教主と、4)善逝と、5)救護者です。それもまた、第一は、決択されるべきこと・特性の所依、残りのものたちはそれを決択する特性です。(K124a)

それについて、偈頌の順序と合わせて説明する順の仕方と、それより逆にして説明する逆の仕方との、二つの説明方法です。そのように二つを為さった理由もまた、〔『量評釈』II 29ab⁵⁾に〕「量は隠れた義を知るものである。それを成立させるものもまた無いから」といって、量となった者の一切智を得る何らかの方便を数習したことにより、そうなる一切智者を生じさせる因は無いと論難する者と、(H127b)また「そのような一切智者は有る。その果またはこのような自性を見るからというようない切智者を知らしめる因も無い」と論難する者たちの邪分別の〔うち、〕第一を否定するために、順の仕方の説明を為さったし、第二を否定するために逆の仕方の説明を為さったのです。

思惟の円満一大悲は、第一〔にとつて〕の成立させるものなので、直接に説いているが、それを例証として菩提心〔を学ぶことを教えるし〕、そして行動の円満一無我を証得する智恵を利他のために数習することは、行の中心ですが、それを例証として施しと戒などを学ぶことをもまた、教える〔のです。です〕

から、第一の説明方法でもって、教主はどんな道から来られたかのさまを分からせるのですが、第二の説明方法でもって、初めに四諦を決して(V228)、それから証得の円満と、それからそれぞれの因が先行したことを証因により論証して、その道からどのような仕方により来られたかの正しい証拠を説かれたのです。

3-2-1-2-1-3

第三〔：それらの意趣〕

解脱を希求する者が現に欲する義〔・利〕を成就するために、教えが過失無しであると論証するのを(K124b)通じて、教主世尊は量だと成立させるためです。

〔対論者：〕 人士の欲する義が成就するために牟尼が量だと論証することは、無意味なはずです。〔なぜなら、〕 現量・比量よりそれは成立するから、というなら、

〔答え：〕 どんな義を成就するためにも牟尼は量だと論証するわけではなくて、〔世間の〕繁栄と〔出世間の〕至善⁶⁾および〔その〕方便について、(H128a)牟尼こそが量だと説くためです。

〔対論者：〕 それらの義についてもまた牟尼は量だと成立させることは、無意味なはずです。〔なぜなら、〕 前後の生と四諦などは実物の力の比量により成立していることを、あなたは承認しているから、というなら、

〔答え：〕 過失は無い。初めに世尊の聖教に依らないでは、無我と微細な刹那〔滅〕などについて尋思ほども起こらないなら、それらを比量により証得すること〔が起こらないの〕はもちろんです。初めに、世尊は繁栄・至善とそれらを成立させる正理は世間の現量に至って途絶えないことを教えたことを、見たなら、伺察を有する者たちは、「まさにその教えのとおりに住しているのか、あるいはそうでないのか」と伺察したなら、彼らもまたそれら方軌を比量により証得するでしょう。

2. 量の定義と具体例

3-2-1-2-2

第二〔：支分の義〕には、

- 1) 牟尼は量だと成立させる
- 2) 彼に対して量を通じて讃えることの必要性

3-2-1-2-2-1

第一〔：牟尼は量だと成立させる〕には、

- 1) 順の仕方を通じて教主が(V229)どの道から来られたかの方軌を説く
- 2) 逆の仕方を通じてそのように逝かれたことの証拠を説く

3-2-1-2-2-1-1

第一〔：順の仕方を通じて教主がどの道から来られたかの方軌を説く〕には

- 1) 量となったという意味を説明するのを通じて量士の〔定義の〕具体例を確認する
- 2) 残りの四つを説明するのを(K125a)通じて量士の定義とそこに往く道を確認する

3-2-1-2-2-1-1-1

第一〔：量となったという意味を説明するのを通じて量士の定義の具体例を確認する〕には、

- 1) 量一般の定義
- 2) 牟尼もその定義を具えていることを説く

3-2-1-2-2-1-1-1-1

第一〔：量一般の定義〕には、

- 1) 定義の〔自〕体と
- 2) 差別

3-2-1-2-2-1-1-1-1-1

第一〔：定義の〔自〕体〕(H128b)には、

- 1) 定義
- 2) 〔定義の〕具体例
- 3) 具体例において定義を決定するもの

3-2-1-2-2-1-1-1-1-1-1

第一〔：定義〕には、

- 1) 欺かないことを確認する
- 2) それを遍充しないことを捨てる
- 3) 遍充が大きいのを捨てる

3-2-1-2-2-1-1-1-1-1-1-1

第一〔：欺かないことを確認する〕について、

tshad ma bslu med can shes pa/ /don byed nus par gnas pa ni/ /

量は欺きのない知識〔である〕。効用の能力として住していること〔である〕。(1ab)

¹⁾〔対論者：〕繁栄と至善および〔その〕方便の所量を証得することは、量に掛かっているが、そのようなあらゆる対境についてもまた唯一、牟尼だけが量であるのなら、定義を具えていることにより量となる量一般の定義は、何かというなら、

〔答え：〕青を取らえる現量は一有法。量です。〔なぜなら、〕新たに欺きのない知識であるからです。

〔対論者：〕知識は量であるのなら、量の定義を論書〔・『量評釈』〕に語ったことは無意味なはずです。〔なぜなら、〕自証の現量により知識が成立しているのなら、それと成立の部類が同一²⁾の実物の欺かないこともまた、〔すでに〕成立しおわっているから、というなら、

〔答え：〕所知一有法。自体を領納するのみのより、欺かないことを完全に証得するわけではないはずです。〔なぜなら、火が調理において〕煮る・焼くなどの効用の能力として、自己が量るとおりに住していることが、作業について欺かないことですが、それは自体を領納することのみにより証得するという決定は無いからです。

3-2-1-2-2-1-1-1-1-1-1-2

第二〔：それを遍充しないことを捨てる〕

mi slu sgra las byung ba yang/ /mngon par 'dod pa ston phyir ro/ /

欺かないことは、声から生じたものもまた〔そうである〕。〔語る者の〕欲するものを示すからである。(1cd)

〔対論者：〕業について (V230) 欺かないことは、対境を得るためであるなら、声などは誰も得ることはできないので、耳識においては量の定義は働いていないことになる、というなら、

〔答え：〕声を (K125b) 所取の義としたのから生じた耳識一有法。量として適当でないという過失は無い。〔なぜなら、〕自らの所量として現に欲する義を新たに示す知識であるからです。「もまた yang」という語により、雷電が見える

(H129a) 現量などを含めるのです。〔なぜなら、〕論書は、所知すべてについて量となっているので、それより欲する義が成就するからです。

smra ba po yi byed pa'i yul/ /don gang blo la rab gsal ba/ /
de la sgra ni tshad ma nyid/ /don gyi de nyid rgyu can min/ /

語る者の為す対境、義であるものが、知においてきわめて明らかである。それについて声は量である。〔しかし、〕義の真実を因とすることはない。

(2)

牟尼は量だと立証したことによりどうするのかということ、論書などの能詮の諸々の声は、自らの所詮の義の真実〔すなわち〕繁榮と至善などを分からせることを因とする、正しい果の証因ではないはずです。〔なぜなら、〕それについて能詮の声は、自宗の法として成立していることの所依として、そのものを語る者の為す、述べたいと欲することが起こる対境の、聞く者の知においてきわめて明らかな義であるものを分からせる量、すなわち正しい証因であるからです。または、前の本文の意味もまた、声が生じた後と合わせて適用したのです。³⁾

3-2-1-2-2-1-1-1-1-1-3

第三〔：遍充が大きいのを捨てる〕

gzung ba 'dzin phyir kun rdzob ni/ /mi 'dod

取らえられるものを取らえるから、世俗は〔量だと〕認めない。(3a)

〔対論者：〕既定知 (bcad shes, 再認識) もまた量になるはずです。〔なぜなら、〕欺かないことが有るから、というなら、

〔答え：〕世俗の知⁴⁾〔である〕、念、既定知一有法。量だとは認めない。〔なぜなら、〕自らを導くものたる前の量により取らえられるし、〔すでに〕了解しおわった作用が損なわれていないまさに同じ義を、再び念じたことにより、取らえる知識であるからです。

3-2-1-2-2-1-1-1-1-1-2

第二〔：定義の具体例〕

blo ni tshad ma nyid/ /

blang dang dor bya'i dngos po yi/ /'jug la de gtso yin phyir dang/ /
yul rnam can ni tha dad pas/ /blo yi rtogs pa tha dad phyir/ /
de yod na 'di yod phyir ro/ /

知は量である。

取るべきと捨てるべき実物〔へ〕の行動にあたって、それは中心であるから。(3bcd)

そして形相を有する対境の別異により、知の証得が別異であるから。

それが有るなら、これが有るから。(4abc)

〔対論者：〕眼などの明瞭な根に依ってもまた義を得るから、量ではないのか、というなら、

〔答え：〕自らの対境の形相が浮かんだことを通じて新たに欺きの無い知は一有法。まさに量です。〔なぜなら、〕量により〔、間を〕断たれた〔・間接〕のと断たれていない〔・直接〕のとの果を成立させるもの〔のなかで〕の中心となった知識であるからです。(V231)

量により〔、間を〕断たれた〔・間接の〕果を成立させるものです。〔なぜなら、〕取るべき事物と捨てるべき事物の(K126a)対境を〔各々〕取捨すること(H129 b)に人士が〔入る・〕行動するにあたって、因の中心がそれであるからです。

それは、量により〔間を〕断たれていない〔・直接の〕果を、成立させるものです。〔なぜなら、〕それが有るなら、対境を了解する量を間断無く設定する効能これが、有るからです。そうなるはずです。〔なぜなら、〕増益を新たに断ずることが可能な知に浮かんだ対境の形相が別異であることにより、知により対境を証得することが別異であると設定可能であるからです。

3-2-1-2-2-1-1-1-1-3

第三〔：具体例において定義を決定するもの〕

rang las rang gi ngo bo rtogs/ /

tha snyad las ni tshad ma nyid/ /

自らより自らの体を証得する。(4d)

言説から量である。(5a)

〔問い：〕量の定義の「新たに欺かないこと」は、1) 自ら決定するのか、2) 後の他の量を待っているのか。

第一のようなら、何者も量と量でないものとの区別について愚かでないことになる。第二のようなら、その決定する量もまた、後の他〔の量〕より欺かないことを決定することが必要ですが、それもまた、他を待っているので、無窮になる、というなら、

〔答え：〕量すべては、自ら決定すること、または他から決定することが、遍充

するわけではないのです。〔なぜなら、〕自ら決定するものも有るし、他から決定するものも有るからです。そうなるはずです。〔なぜなら、〕自らを領納する自証の現量より自体を証得するのなら、それと成立の部類が同一の実物である欺かないことである分について、自力により決定を導くことが見えるから、そして或る量は自らの所量を証得する時より後で生起する言説を為す量から、欺かない量だと決定することが必要だと見えるからです。

〔唯心派はいう―〕または、量と量でないものとの区別は、究竟を伺察する正理知の側には無いのです。〔なぜなら、〕その側に自らより自らの体を領納する領納は二の無い、所取・能取の別異なる実物について（H130a）空であることのみが有ることを、証得するからです。その側に無いのなら、その区別は妥当でないという過失は無いはずです。（K126b）〔なぜなら、勝義を〕観察してなくて（V232）起る言説の量こそから、量と量でないものの区別は成立するからです。

自体を領納する分が自証の現量でもって成立していることは、前の本文により説かれているし、自らが自らの所量について量であることが、後の時に生起した現れを持った効用の量でもって成立していることは、後の本文により説かれていると主張する〔が、その〕ことは、自決定と他決定の完全な定義ではないのです。

または、軌範師デーヴェンドラブッディ⁷⁾のご主張のように適用して、青を取らえる現量のような知識が有るだけだと、自らを領納する自証の現量から了解するけれども、それと成立と部類が同一の実物である量であるその分を証得する決定は、無いことになるはず^{*}です。〔なぜなら、〕量であるその分は、後の時に生起する現れを持った効用の言説の量こそから了解することが必要であると、見えるからです。

〔対論者：〕もし、「自決定と他決定」というそれは何か。対境、知識の二つのうち、1) 対境において自力でもって決定を導く、導かないことの力からなのか、2) あるいは有境〔の知〕からなのか、です。

第一のようなら、後の決定する量は〔再認識・〕既定知になるはず^{*}ですし、前の量もまた自らの対境のどの分についても自力でもって決定を導かないのなら、疑惑のみを持ったものになるが、そのようなら、疑いを少しも断たないことは量として相応しくないからです。

〔第二の〕有境 (H130b) についてもまた、定義・定義されるもの・〔定義の〕具体例の三つに決定していることから、量の〔定義の〕具体例一青を取らえるようなものを、自力でもって決定できる、できないの二つより区別することもまた、合理的ではないのです。〔なぜなら、〕外面を見る知識一青を取らえるようなものは、自己が量ることはありえないから、そして自らがただ有るほどに自らを領納する自証の現量により自力でもって証得しない (K127a) ことは、量として相応しくないからです。

〔定義の〕具体例の上に定義されるもの、〔すなわち〕量の言説は (V233)、自力でもって決定するのと決定しないの⁷⁾ことから区別することもまた、妥当ではありません。量の言説を証得していない幼稚な者と順世派の〔心〕相続の比量は、自らから決定するのではないことになる。

定義一欺かないことは、自力でもって決定する、決定しないことより区別するときも、順世派の〔心〕相続の比量は自ら決定するのではないことになる。

〔なぜなら、〕それは欺くことが遍充すると主張するから、というなら、

〔答え：〕過失は無い。〔なぜなら、〕これは、量の〔定義の〕具体例において定義を決定する量を伺察する機会であるから、自らの所量のどの分についてもまた、自力でもって決定を導かない量は、ありえない。よって、欺かない分は自力でもって決定するのなら、自決定ですし、他力でもって決定するのなら、他決定です。⁸⁾

〔対論者：〕では、比量において自決定が遍充しないことになる、というなら、

〔答え：〕過失は無い。順世派の相続〔において〕の煙の証因から煙を持った峠において火を了解するその量は、了解した義^{もの}を得ることについて自力でもって決定を導いたから、欺かないという意味は、よく成立しています。

bstan bcos rmongs pa zlog byed yin/ /

論書は愚かさを止滅させるものである。(5b)

〔対論者：〕量自体と後で生起したものから、量と量でないものとが個別に決定されるのなら、〔量に関する〕論書を (H131a) 著作したことは無意味になる、というなら、⁹⁾

〔答え：〕論書は無意味ではありません。〔なぜなら、〕ヴェーダは量だとする〔ミーマーンサー学派〕など、解脱の方便について愚かであるのを止滅させることが必要な⁹⁾ので、そのために著作するからです。または、一切智者のお言葉

こそ結合させるのです。

3-2-1-2-2-1-1-1-1-2

第二〔：定義の差別〕

ma shes don gyi gsal byed kyang/ /

知らなかった義を明らかにするものもまた。(5c)

ただ欺かないだけでもって、量の定義が完成したわけではない。前に知らなかった義を明らかにするものです。〔なぜなら、〕最初または新たに (K127b) 知ること^{もまた}、その定義の傍らに語ったことが、必要であるからです。これでもって、量の対応語 pramāṇa の語釈¹⁰⁾と一致して「最初に欺かないこと、または新たに欺かないこと」という差別を、説いているのです。

或る者¹¹⁾が、前〔の「欺かないこと」〕とこれ (V234) の二つは、量の定義の異門であると言うのは、妥当ではない。〔なぜなら、〕この二つにおいては、異なっている共義 (don spyi. イメージ、概念) が個別に浮かぶからです。定義されるものの排除〔を通じた概念〕 (ldog pa) が別異になることが¹²⁾必定です。また、「前でもって言説の量の定義〔を説き〕、これでもって勝義の量の定義を説いている」というのもまた、妥当ではない。では、その勝義の量は言説の量になるはずです。〔なぜなら、〕欺かない知識であるからです。言説の量もまた、勝義の量になるはずです。〔なぜなら、〕知らなかった義を明らかにするものであるからです。

〔対論者：〕もし、〔それは〕勝義の量である。〔なぜなら、〕知っていない勝義を新たに明らかにするものであるから、という意味は、何かというなら、

〔答え：〕前〔の「欺かないこと」〕もまた勝義の定義を説いていることになる。〔なぜなら、〕「勝義について量である。勝義について欺かないのである (H131 b) から」と語ったことで充分であるからです。同じく、これもまた言説の量の定義を説いていると承認することが必要なので、個別に分割するのは、妥当ではありません。

〔対論者：〕では、『莊嚴』の著者〔プラジュニャーカラグプタ¹³⁾〕がそのように説明しているのは何なのかというと、

〔答え：〕それは、勝義の〔定義の〕具体例について定義という語でもって説いているのですが、義の排除〔を通じた概念 don ldog〕を個別に説いていると主張するわけではありません。〔なぜなら、〕量一般の定義を説いているほどに

より〔don ldog を間接的に理解することが〕可能であるからです。

〔対論者：〕義を新たに明らかにする量であるのなら、青を決定する既定知もまた量になる。〔なぜなら、〕共を新たに明らかにするから、というなら、(K128 a)

rang gi ngo bo rtogs 'og tu/ /
 spyi yi rnam par shes pa thob/ /rang gi mtshan nyid mi shes pa/ /
 shes pa gang yin zhes dgongs phyir/ /rang gi mtshan nyid dpyad phyir
 ro/ /

自らの体を証得した後に、(5d)

共の知識を得た。〔かつて〕知らなかった自相を、

知るものであると意趣なざったから、自相を伺察するから。(6)

〔答え：〕そのような既定知が量になるはずという過失は、無いのです。〔なぜなら、〕青を執らえる現量により、青の非共通の自らの体を証得した後に、その力でもって共を執らえるその識を得たのですが、それについては自力に対境を断ずる力は無いからです。

または、青の自らの体を証得した後に、共を執らえる(V235)知識が生じたそれこそが、量であるのを得たことになる、というなら、といて後の本文と結合されています。

1) 自相に依らないしそれと関係の無い共〔を執らえる量〕、または、2) 自相の形相が浮かんだ共を執らえる量です。

第一のようなら、自立した共を執らえる量はありえないはずです。〔なぜなら、〕量であるのなら、前に知らなかった自相こそを新たに知るのであること、またはそれに依ることが遍充するからです。第二のようなら、共を取らえる量があるときも、既定知が量になるはずという過失は(H132a)無いはずです。〔なぜなら、〕果を希求する者は最終的に、前に知らなかった自相を新たに知るのであること、および〔その〕対境に入る〔・行動する〕ことになると意趣なざって、共を取らえるその量の方便として、知らなかった義を明らかにすることを、量の定義の傍らに語ったからです。果を希求する者は最終的に、自相を量る量、および〔その〕対境に入ることが必要です。〔なぜなら、〕彼はおもに、希求されるべき自相が有る・無いの二つの宗に分けてから、〔それを〕伺察するのであるからです。

ここにおいて、軌範師デーヴェンドラブッディは、量〔にとつて〕の所量であるのなら自相であることが遍充することに対して、侵害を直接に述べてから、(K128b)自相に依ることが遍充することが、これら本文の意味だと為さっています。

または、次のように説明します—諸々の事物において自相と共相の住し方が二つ有るので、この既定知もまた共の真実を明らかにするので、量である、というなら、〔偈頌を言い換えて〕「自相を知るにあたって、知識は明知が無いから。思惟することにより、自相を伺察するから」と唱えます。

自立した共を量ることは量になるはずだという過失は無いはずです。〔なぜなら、〕知識—その自相について伺察したなら、(V236)共通でない在り方の無二の真実以外の異なった二つを明知することは無いからです。

〔対論者：〕では、外境などを説かれているのはどのようなかという、
 〔答え：〕そのように説かれたことには(H132b)目的が有るのです。〔なぜなら、〕真実に次第に導くために教化対象者の思惟の力によって説かれているからです。
 〔勝義としては、〕共通でない住し方の二つの異なったものは、無いのです。〔なぜなら、〕諸々の事物の自相の在り方について伺察したなら、別異である実物の所取・能取について空である無二より他の真実¹⁵⁾は無いからです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2

第二〔：牟尼もその定義を具えていることを説く〕について

- 1) 量の意味を説明しおわたのと結合させる
- 2) 〔量に〕なったという意味を説明する

3-2-1-2-2-1-1-1-2-1

第一〔：量の意味を説明しおわたのと結合させる〕

de ldan bcom ldan tshad ma nyid/ /

それを具えた世尊は量である。(7a)

¹⁶⁾牟尼世尊—有法。如実と如量の義すべてについて量です。〔なぜなら、〕そのすべてについて新たに欺かない知識—それを具えたものであるからです。デーヴェンドラブッディの『註釈』¹⁷⁾の翻訳のようなら、「de bzhin それと同じく」といって譬喩と結合させているのです。¹⁸⁾

いまやこれを伺察します。

〔対論者：〕一切智者なるものは、所知すべてについて量であるのか、ないの

か。〔量で〕ないのなら、(K129a) 教えは量だと成立させるのを通じて、教主は量だと成立させる苦勞をしたことそのすべては、無意味になるし、自らの教主と他の教主の後に〔各々〕従うべきであるのと従うべきでないのとの区別は、妥当でなくなるのです。〔なぜなら、〕第一のようなら、一切相智の第一刹那でもって所知すべてを現前に新たに見るのですから、量なのですが、第二刹那以下は量ではないはずです。新たに証得されるべきものとして無いからです。もし有るとしても、前に証得しなかった所量を新たに証得する方便に勤めることが必要なので、道を新たに修証するという為すべきことを〔未だに〕有しているからです。所知障を尽きさせなくなるが、(H133a) もし (V237)、またただ欺かないことほどがあるので、量であると思うのなら、「最初または新たに欺かない」という限定は無意味になるし、既定知が量であることもまた否定されなくなる、というなら、

〔答え：〕それについてこれを問きましょう。一切相智の第一刹那の後の無間、一切相智の第二刹那は、新たに生じたのか、生じていないのか。後者のようなら、〔一切相智の刹那は〕常であると承認することが必要になるし、第一のようなら、まさにそれこそを第二の刹那以降でもって新たに証得するので、量として承認することが必要です。

〔対論者：〕第二刹那以降は、一切相智の第一刹那でもって、〔未来に〕生起することになるものと証得するので、また〔第二刹那以降により〕証得されるべきものとして無い、というのなら、

〔答え：〕そのように証得するとき、それ—第二刹那以降は生起しおわっているのか、おわっていないのか。生起しおわっているなら、〔未来に〕生起するであろう詳細な分は無意味です。〔生起し〕おわっていないのなら、それが生起しおわっている分について新たに証得されるべきものとして (K129b) 有るので、量が無いことは損なわれるのです。一切相智の第一刹那が生じた以降、所知が新たに有ることはありえないのなら、事物なるものは常であることになるが、ありうるのなら、新たに有るそれこそを新たに証得することが必要なので、新たに証得する量が無いことは、損なわれるのです。

また、第八〔不動〕地の者—彼こそは、仏なのか仏でないのか。第一のよう〔に仏である〕なら、〔第九地において断たれるはずの〕修所断の小の中を断じていない仏が有ることになるが、第二のよう〔に仏でない〕なら、彼こそが仏

になることはありうるのか、ありえないのか。ありえないのなら、有情が仏になることはありえないので、新たに仏になることはありえないから、一切相智の(H133b)第一刹那の差別は無意味です。ありうるのなら、それはかつて無かったので、後で彼が新たに仏になるとき、その新たな証得は一切相智の第二刹那以降に必ず承認することが必要です。

〔対論者：〕私たちは、〔一切智者が〕現在を直接に証得したなら(V238)、〔過去に〕生起しおわったものと〔未来に〕生起するであろうものすべてを、それ〔現在〕の因果として間接的に証得できない一切智はありえないので、第二刹那以降に所量の新たな証得はありえないと、承認するのである、というなら、

〔答え：〕大乘の見道の第一刹那において、法性は新たに証得されるべきものとして無いはず²⁰⁾です。〔なぜなら、〕その因である加行道の時から法性を証得しおわっているのが、作用が損なわれていなくて有るから、と語ったなら、どんな回答があるのでしょうか。

〔対論者：〕ただの法性ほどの排除〔を通じた概念〕を新たに証得することは無いが、法性が現前になった分を新たに証得することは必要なので、〔見道の第一刹那は〕量である、というなら、

〔答え：〕では、〔未来の〕生起するであろう事物は一切相智の第一刹那により〔すでに〕証得しおわっているが、そのものが生起しおわっているのは、第二刹那以降に新たに証得すべきものとして有る。

〔対論者：〕過去、未来において生起する(K130a)であろうものはありえないので、〔未来に〕生起するであろうものならば、〔過去に〕生起しおわったものであることが遍充するというなら、

〔答え：〕では、加行道の菩薩は所知障の種子を〔すでに〕断じおわっているはず²⁰⁾です。〔なぜなら、それらは彼らが未来に〕断ずるであろうものであるからです。仏に〔すでに〕なってしまうはず²⁰⁾です。〔なぜなら、〕仏になるであろうものであるからです。

〔対論者：〕一般的に〔、未来に〕生起するであろうものであるなら、〔すでに〕生起しおわったものであることが遍充するし、その人の相続において〔未来に〕生起するであろうものならば、〔すでに〕生起しおわったものであることが遍充することは無い、というなら、

〔答え：〕では、その人の(H134a)相続において前に生起しおわっていない

が、生起しおわったものが後で有ることが必定なので、それ〔彼の相続〕において新たな証得が有ることになる。一切相智の第二刹那を得た以降、有情は障を新たに尽きさせることがありうるのなら、障を新たに尽きさせるそのことこそが、〔断として〕新たに証得されることが必定なので、〔第二刹那以降に〕新たな証得の量が無いことは、損なわれるのです。それを例示として他についてもまた知るべきです。²¹⁾ 私たちが内面に向かってどれほど思惟しても、量でない一切智と、量において新たに証得により遍充されないことは、感知されません。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2

第二〔：〔量に〕なったという意味を説明する〕(V239)には

- 1) 〔量に〕なったと語ったことの目的
- 2) それについての論難を捨てる

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-1

第一〔：〔量に〕なったと語ったことの目的〕

ma skyes pa ni bzlog don du/ /
gyur pa nyid gsungs de yi phyir/ /sgrub byed la ltos tshad yin rigs/ /
生じていないことを退けるために、「なったもの」と説かれた。

だから、成立させるものを待つて量であることが、道理である。(7bcd)

〔『集量論』の〕帰敬偈において「〔量に〕なった」と語ったことには、排除の目的が有るのです。〔なぜなら、〕その一切智者は自らの因から生じていないことを退けるために、そう「なったもの」と説かれた²²⁾からです。断定の目的が有るのです。〔なぜなら、〕その一切智者は、方便と智慧の殊勝な成就させるものをきわめて数習したことが究竟したのを待つて、量として生誕なさったのであることを分かるために、「なった」と語った²³⁾からです。また一切智一有法。量士として道理です。〔なぜなら、〕一切智者だと成立させる正しい論証因を待つて、量として成立している²³⁾のである (K130b) からです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2

第二〔：それについての論難を捨てる〕には、

- 1) すべての所知を造ることを知っているのが一切智者であることを否定する
- 2) すべての住し方がいかに住するかを現前に知ることを一切智だと成立させる

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1

第一〔：すべての所知を造ることを知っているのが一切智者であることを否定する〕には、

- 1) すべての作者たる自在天の〔自〕体を否定する
- 2) 能成〔・成立させるもの〕を否定する (H134b)

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-1

第一〔：すべての作者たる自在天の〔自〕体を否定する〕には、

- 1) 常であることを否定する
- 2) 無常であることを否定する

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-1-1

第一〔：常であることを否定する〕

tshad ma rtag pa nyid yod min/ /dngos yod rtogs pa tshad phyir dang/ /
shes bya mi rtag pa nyid kyis/ /de ni mi brtan nyid phyir ro/ /

量は常性が有るわけではない。事物が有るのを証得するのが量であるから、
そして、所知が無常であることにより、それは堅固でないから。(8abcd)

〔対論者：〕すべての作者たる自在天それこそは、常であり自生である量士である、というなら、

〔答え：〕自在天一有法。それは常である量として有るわけではないはずです。
〔なぜなら、〕それであるなら、対境が事物として有るのを証得する量であることが、遍充するからです。〔証因の所成への〕遍充はある。〔なぜなら、〕対境の所知は無常であることにより遍充されるのなら、それを量るその量は、堅固でないことが必定であるから²⁵⁾です。

仏の聖教について損傷する者たちが²⁶⁾、これらは、常である言説の量を否定したのですが、常である勝義の量を否定したわけではない、と言うのは、常を否定する正理の設定を少しも(V240)できていない者の話です。言説の量である常が有るのなら、常の事物の量になるが、それであるなら、この場合の否定対象と、あなたが主張する勝義の量との二つについて、勝義と言説のどんな差別が在るのかを、思惟してください。

rim bzhin skye ba can dag ni/ /

rtag las skye ba mi 'thad phyir/ /ltos pa mi rung ba yi phyir/ /

次第に生ずることを有するものたちが、²⁷⁾(8e)

常から生ずることは妥当でないから。待っていることは妥当でないから。

(9ab)

〔対論者：〕眼が不動に住しているなら、色を次第に取らえるが、眼には能作の異なった差別は無いように、所知は無常であるので、自在天の知識は堅固でないが、知らしめる作者の自在天は常である²⁸⁾、というなら、

〔答え：〕自在天の知識一有法。常である自在天から、〔無常であるそれが〕生ずることは妥当でないはずです。〔なぜなら、〕前後が次第に (K131a) 生ずることを有するものたちであるからです。〔常である自在天は、〕縁を待って、またそれを生じさせるのではない。〔なぜなら、〕常であるものが縁を待っていることは、妥当でないから²⁹⁾です。眼において異なった作用が (H135a) 無いときも、前を取らえる時に後を取らえることになるのです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-1-2

第二〔：無常であることを否定する〕

rnam 'gas phan gdags bya min phyir/ /mi rtag na yang tshad med nyid/ /

どんな形相によっても益されるべきものではないから。無常であるとしても、量は無い。(9cd)

〔対論者：〕自在天そのものが無常であるとしても、前に輪廻する時に貪などを経験してから、その対治の施しなどを数習した能成〔・成立させるもの〕を待ったものではなくて、無始から離貪であり、一切智者として自らの前の同種類から生じたものです、というなら、

〔答え：〕自在天一有法。前の同種類から生じた一切智者であることについては、能成の量は無いことになるはずです。〔なぜなら、自在天・〕その前刹那の何も、前に輪廻の境位において雑染〔の分〕と清浄の分の縁のどんな形相によってもまた、害されるべきもの、または益されるべきものではないからです。または、デーヴェンドラブッディのご主張³⁰⁾のように、まさにその句を前の能成に結合するのです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-1-2

第二〔：能成・成立させるものを否定する〕には、

- 1) 成立させるものは似非だと説く
- 2) すべての作者であることについて量〔によって〕の除去を説く

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1

第一〔：成立させるものは似非だと説く〕には、

- 1) 略説する (V241)
- 2) 広釈する

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1-1

第一〔：略説する〕

sdod 'jug dbyibs kyi khyad par dang/ /don byed pa la sogs pa dag/
'dod pa grub pa'am dpe ma grub/ /yang na the tshom za ba yin/ /
止まり、行う。形色の差別と、効用などは、

主張が〔すでに〕成立している。または喩例は成立していない。あるいは
疑惑を持つもの〔・猶予〕である。(10)

〔対論者：〕世間の住処、身体、受用一有法。作者の知恵が先行している。〔なぜなら、〕止まり止まり〔・休み休みしながら、〕作業を行うからです。〔例えば、武器の〕小斧と同じ。形色の差別を具えているからです。〔例えば〕瓶などと同じ。〔なぜなら、〕効用の能力があるからです。〔例えば、武器の〕矛と同じ、³¹⁾ などということから、知恵を先行させてから作者が有ることが成立しているが、それもまた自在天である、というのなら、

〔答え：〕一般的に、〔世間のそれらが〕知恵が先行しているほどを成立させるのなら、仏教者の (K131b) 前に成立していなかった (H135b) 主張を成立させるものは、正しくないことになるはずです。〔なぜなら、〕自らの因の思業より生じたことは、仏教者は〔すでに〕成立しおわっているのを忘れていないからです。「または'am」という語により、後の観察を含めます。常である知恵により造られたことを成立させるのなら、その論証因の喩例は成立していないはずです。〔なぜなら、〕常である事物はありえないからです。

あるいは、他の作者が先行したことを成立させるのなら、遍充が決定していないはずです。〔なぜなら、〕自在天こそが決定していなくて、遍充に疑惑を抱くもの〔・猶予〕であるからです。

〔対論者：〕自在天が止まって〔・休んで〕行うことは成立していない、というのなら、

〔答え：〕果が次第に起こることが見えるので、その直接の因については次第をもったものが有ることが、成立しています。成立させられる法について観

察すること以外、一つの論証式において一時に〔相違、不決定、不成立の〕似非の〔論証因³³⁾〕三つすべての侵害が起こることは、ありえないのです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-1-2-1-2

第二〔：広釈する〕には、

- 1) 能成の義を觀察して否定する
- 2) それにより他の種類を持ったものをもまた否定する
- 3) それにより成立した意味

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-1-2-1-2-1

第一〔：能成・成立させるものの義を觀察して否定する〕には、

- 1) 形色^{かたち}の義は証因として不適當であること
- 2) 「形色」の声が起こることは証因として不適當であること

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-1-2-1-2-1-1

第一〔：「形色」の義は証因として不適當であること〕には、

- 1) 特殊な形色は宗法が成立していないこと
- 2) ただの形色ほどは決定していないこと

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-1-2-1-2-1-1-1

第一〔：特殊な形色は宗法が成立していないこと〕

byin rlabs yod med rjes 'jug can/ /dbyibs sogs ci 'dra rab grub pa/ /
de las rjes su dpog gang yin/ /de ni rigs pa nyid yin no/ /

加持の有る無しに従うことを有するもの—形色などどのようなものは、よく成立している。

それより比量するもの—それは、まさに道理である。(11)

自らが〔統御・〕加持する〔すなわち〕益するものとして有る無しの後に従うことを有するもの・形色をそなえているなどのそれ—有法。(V242) それは、世間の住処、身体、受用を、^{ブルシヤ}人士が知恵を先行させてから造ったことを、能成する正しい証因ではないはずです。〔なぜなら、〕瓶などどのようなものも、そのようによく成立しているのなら、それよりそのように比量するものであるそれは、まさに道理であるとしても、それによりそれを成立させる宗法は、成立していないからです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-1-2-1-2-1-1-2

第二〔：ただの形色ほどは決定していないこと〕(H136a)には、

- 1) 決定していないことの喩例
 - 2) よって過大な誤謬になること
 - 3) 果が等しい似非能破となるはずの誤謬を捨てる
- 3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1-2-1-1-2-1

第一〔：決定していないことの喩例〕

tha dad dngos la rab grub pa/ /sgra mtshungs tha dad med pa'i phyir/ /
rjes dpog rigs pa ma yin te/ /skye bo'i rdzas las me bzhin no/ /

別の事物においてよく成立しているのへ、声^{ブルシヤ}が等しくて別異が無いから、
比量することは道理ではない。灰白の実物から火のように。(12)

「瓶の (K132a) 形色とただの形色ほどとして別異は無いから」という証因から、それら〔のもの〕は人士が造ったことを比量することは、道理ではないのです。〔なぜなら、〕それら形色は、人士が造った形色と因の別種類の事物において生ずることが、よく成立しているからです。ただの形色ほどとして別異が無い。〔なぜなら、〕「形色」という声^{ブルシヤ}が起こることは、等しいからです。例えば、灰白の実物から自ら有る所依事において火が推量されるようにです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1-2-1-1-2-2

第二〔：よって過大な誤謬になること〕

de lta min na rdza mkhan gyis/ /bum pa la sogs 'jim pa yi/ /
rnam 'gyur 'ga' zhig byed pa'i phyir/ /grog mkhar yang des byas grub
'gyur/ /

そうでないのなら、陶工が瓶など粘土の何らかの転変を為すから、蟻塚も
また彼が造ったことが成立することになる。(13)

そうでないのなら、蟻塚もまた陶工が造ったたことが成立することになるはず
です。〔なぜなら、〕それと陶工が為す瓶など粘土の何らかの転変は、等しいか
らです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1-2-1-1-2-3

第三〔：果が等しい似非能破となるはずの誤謬を捨てる〕

bsgrub bya'i rjes 'gro phyir 'bras bu/ /spyis kyang sgrub par byed pa
la/ /

'brel pa can nyid tha dad phyir/ /tha dad skyon brjod 'bras mtshungs
'dod/ /

所成の後に従うから、果を共によってもまた能成するにあたって、
関係を有するものは別異であるから、別異だと過失を述べたことは、果が
等しいと認める。(14)

〔対論者：〕証因として提示した共と差別を観察してから、過失を述べたことは、果(kārya)が等しい似非能破³⁴⁾です。それを自らを能成するものとして主張することにおいてもまた、その観察は等しい、というなら、

〔答え：〕等しくない。所成を能成できる共を証因として提示したことにおいて、差別を観察してから論破するのなら、論破者は自らが能成を提示したことにおいてもまた、その過失が起こるので、果が等しい似非能破ですが、似非能証を提示したものに対して能破を述べたことは、似非能破になるわけではありません。螺貝の声を果として能成するにあたって、努力から生起したことを証因として提示したとき、努力より前に(V243)有った個別を証因に提示するのなら、決定しないのです。前に無かったものが新たに生起することを提示するのなら、成立していない、という(H136b)この論難は、果が等しい似非能破と認めることが、道理です。〔なぜなら、〕その論難は、努力から生起した共によってもまた、螺貝の声を果だと能成することができることを証因として提示したのに対して、関係を有するものを別異であるものにおいて観察して(K132b)から、別異であるという過失を述べた誤った回答であるからです。その証因によりその所成を能成できる。〔なぜなら、〕所成の法に従う遍充と宗法が成立しているからです。その論証因のみを〔順世派の開祖・〕足目仙人が提示したのに対して、ニヤーヤ学派が差別を観察してから過失を述べたのは、果が等しいという似非能破であることを足目仙人は主張しているし、軌範師〔ダルマキールティ〕もまた主張なさるのです。

「果が等しい」という名の意味は、果を所成の法と為してから、ただの努力所生のみを証因に提示したとき、差別を観察してから論破を述べたことは、論破者自身が述べた能成についてもまた、努力の前に無かった螺貝の声か、新たな果であるのか、前に有ったのが努力により顕現した果であるかと観察するものと等しい〔という〕観察が起こる、という意味です。略して、「果と等しい似非能破」というのです。

または、それが正しい論破であるのなら、自己が提示した論証式においてもまた、果のその過ちは等しいので、「果が等しい」というのです。同じく、声は

無常であると能証するにあたって、造られたことを証因に提示したことにおいてもまた、他の者たちが「[常である] 声の造られたことを証因に提示したなら、相違する。瓶の造られたことを提示したなら、成立していない。それ〔造られたこと〕は常であるものにおいてもまた無いと言うのなら、共通でない似非の不決定に(H137a)なる」と論難することもまた、果の等しい似非能破です。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1-2-1-2

第二〔：「形色」の語が起ることは証因として不相当であること〕には、

1) 「形色」の声が見られることほどは証因(V244)として不合理であることの喩例

2) 過大なる誤謬

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1-2-1-2-1

第一〔：「形色」の声が見られることほどは証因として不合理であることの喩例〕

rigs kyi khyad par la grub pa/ /sgra yi spyi ni mthong ba las/ /
sgrub byed mi rigs ngag la sogs/ /go nyid phyir na rab can bzhin/ /
種類の差別において成立していることを、声の共が見られることから、
成立させることは道理でない。言語などが go であるからといって、角を
持つもの〔、すなわち牛だという〕ように。(15)

形色を具えたものの種類の差別、〔たとえば〕瓶などにおいて、形色を具えたもの
の声が起ることが成立していることと等しくて、(K133a)「形色」の声の共
を適用することが見られることから、住処、身体などは^{ブルジャ}人士が造ったことを成
立させることは、道理ではないはずです。〔なぜなら、〕そのように成立させる
遍充が決定していないからです。例えば、言語など一有法。「goutva〔すなわち
gou たること³⁶⁾〕という声が見られることから、角を持ったもの〔すなわち牛〕
であるといって推量することは、道理ではないように、です。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1-2-1-2-2

第二〔：過大なる誤謬〕

rjod par 'dod pa'i gzhan dbang phyir/ /sgra rnams gang la'ang med ma
yin/ /
de yod pas ni don grub na/ /thams cad kysis ni thams cad grub/ /

述べたいと欲することに支配されるから、諸々の声は何にとっても無いわけではない。

それが有るので、義が成立しているのなら、すべてによるすべてが成立している。(16)

ブルシヤ
 人士すべてにより欲される義〔・目的〕すべてが、努力無しに成立していることになるはずです。〔なぜなら、〕その声^{もの}が有るので、義が成立しているからです。〔証因は〕遍充している。〔なぜなら、〕能詮の諸々の声は何にとっても無いわけではないからです。そうなるはずです。〔なぜなら、能詮の声は〕述べたいと欲することに支配されるだけであるからです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1-2-2

第二〔：それにより他の種類を持ったものをもまた否定する〕

'dis ni ser skya la sogs kyi/ /mi rtag sogs phyir yang sems med/ /
 sogs dang shun pa bshus na ni/ /'chi phyir sems ldan dpyad pa yin//
 これでもって、カピラなどの〔能成〕は、無常などであるから、また心なきことなどと、

〔ジャイナ教の、樹は〕皮を剥いだなら死ぬから心を持っている〔という〕ことを、伺察するのである。(17)

自在天を能成する証因を論破するこの正理でもって一有法。それに依って、カピラの徒〔・サーンキヤ学派〕と〔ジャイナ教〕裸形派などの他の似非能成もまた、伺察してから否定することができるのです。〔なぜなら、〕カピラの徒が「知 (buddhi)、楽 (sukha) 一有法。心なきことなどにより物質である。無常であることなどにより、生を持つものであるから」というのと、また〔ジャイナ教〕裸形派が「樹木一有法。心を持っているのである。皮を剥いだなら、死ぬから」ということを、観察してから否定することができる (H137b) からです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-1-2-3

第三〔：それにより成立した意味〕には

dngos po'i ngo bo ma grub na/ /tshul 'di grub na ma grub kyang/ /
 khyad par gnod byed ma yin te/ /sgra yi nam mkha' la brten bzhin/ /
 事物の〔自〕体が成立していないなら、この方式〔である〕。〔これが〕成立しているのなら、〔差別は〕成立していないが、

差別は侵害するものではない。〔例えば、〕声^{もの}が虚空に依ったのと同じ。(18)

〔自〕体と差別の二つのうち、〔自〕体が中心の喩例は、論証因において〔自〕体と差別との二つであり、〔自〕体が中心です。〔なぜなら、〕証因の事物の〔自〕体を、知りたいと欲する有法の上に提示する仕方と一致して成立していないのであるなら、成立していないこの方式は妥当ですが、それが成立しているのなら、差別は有法において成立していないが、侵害するものではないからです。

(V245) 例えば、造られたこと³⁹⁾の〔自〕体を声の上に提示する仕方と一致して成立しているのなら、差別の虚空の(K133b)と一つの義に撰まる造られたことは、声の上に成立していなくても、侵害するものではないと同じです。または、声の上に成立しているなら、差別—虚空に依った声については成立していなくても、侵害するものではないと同じです。

sgra ma grub kyang dngos po ni/ /grub na grub par 'gyur te dper/ /
'ug pa pa la sangs rgyas pas/ /lus sogs sgrub byed bshad pa bzhin/ /
声は成立していなくても、事物が成立しているなら、〔所成は〕成立することになる。

例えば、ウルーカの徒に対して仏教者が、物体などの能成を説明したのと同じ。(19)

名と義との二つのうち、義が中心の喩例は、造られたこと—有法。その声はそれ〔—造られたこと〕を〔述べる〕能詮の声〔にとって〕の所詮として成立していなくても、それにより、声は無常であることを能成する宗法が成立することになるのです。〔なぜなら、〕事物〔すなわち造られたもの〕それが、知りたいと欲する有法〔すなわち〕声において提示する仕方と、一致して有るのだと成立しているからです。例えば、ウルーカの徒〔・ヴァイシェーシカ⁴⁰⁾学派〕に対して仏教者が、「四大種の極微—有法。無常です。〔なぜなら、〕物体を持ったものであるから」という能成として説明したのと同じ、などにより、有礙であるものを取らえています。「物体を持ったもの」という声を適用するところは、前論者と後論者の二つは一致した現れとして成立していません。

de nyid 'khrul la sogs yin na/ /sgra ni 'khrul pa med na yang/ /
sgrub byed skyed ldan shes bya ste/ /dngos las dngos po grub phyir ro/ /

まさにそれが錯乱などであるのなら、声は錯乱が無いとしても、能成は過失を持ったものだと知るべきである。事物から事物は成立してい

るから。(20)

ウルーカの徒は、所知すべては六つの句義に撰ま⁴¹⁾っていると主張する—〔すなわち、〕実物と徳性、共と差別、業と和合です。実物についてもまた、遍行でない実物は(H138a)、四大種と意です。遍行の実物は、我、時、方、虚空の四つです。量は六句義のなかでは徳性です。量を区別するなら、大と小と長と短です。大についてもまた常と無常です。常の大は、後の四つの実物に依った徳性です。無常の大は、〔常なる〕三つの極微以上でもって構成された支分を持った〔全体なる〕実物に依った徳性です。同じく、小についてもまた、常の小は、極微が意に丸く現れる相を(V246)持った徳性です。無常の小は、支分を持ったものであり、第一〔の常の小〕に依った徳性です(K134a)。長短は、無常の大と小との二つと似ています。

そのうち、常の大以外の他の量に、「物体を持ったもの」という声は用いられると主張するが、物体を持ったものの義〔である〕所触を持ったものは、四大種の上に提示する仕方のように、両論者が成立していると認めます。同じく、ウルーカの徒は極微は無礙だと主張するが、有礙の義〔である〕他の有色の位置を覆っていることは、仏教者のように認めます。⁴²⁾

よって、所触を持ったもの一有法。その名を「物体を持ったもの」というそれは、ウルーカの徒の側には四大種の極微において成立していなくても、彼の側にはそれにより四大種の極微は無常であると能証する宗法が成立していないという過失は、無いのです。〔なぜなら、〕それは成立していなくても、義は、それ〔所触を持ったもの〕は彼の側にそれを能証する知りたいと欲する有法の上に提示する仕方と(H138b)一致して有るのだと決定するからです。

前の二つの本文のその意味は妥当であることの理由は、まさにその義が錯乱である、相違している、成立していないなどであるのなら、声は錯乱が無いとしても、能成は過失を持ったものだと知るべきです。〔なぜなら、〕果と遍充の事物から因と能遍の事物は成立しているが、声のみから義は成立していないからです。

'gro ba'i phyir dang lag ldan phyir/ /rva can glang po zhes sgrub byed/ /

'di yi sgra yi brjod bya ni/ /grags pa yin gyis brjod 'dod min/ /

往くから、手を持っているから、角を持ったものと象とって成立させる

もの。

これの声の所詮は周知であることによる。所詮と〔して〕認めたわけでは
ない。⁴³⁾(21)

例えば、「斑牛一有法。角を持ったもの〔・牛〕である。往くから」、「象の子一有法。象である。〔通称として、〕手〔肢〕を持ったもの(hastin)であるから」といって成立させるもの〔・能成〕を提示したなら、角を持ったものと象これの名〔である〕、「往くもの」というのと「手を持ったもの」という声一有法。その思い込みの所詮の義である角を持ったものと象について錯乱していないという理由でもって、それはそれらの名として結合されたわけではないのです。(V247)〔なぜなら、〕義は錯乱しているが、周知であることの力(K134b)によりそれを結合させるのであるからです。その所詮として認めたこと〔ではない〕一往くことと「手を持ったもの」との二つが、角を持ったものと象において非錯乱ではないのです。〔なぜなら、〕その二つでない〔他の〕生き物においてもまた見られるからです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-2

第二〔：すべての作者であることについて量〔によって〕の除去を説く〕には

- 1) 常〔のもの〕は因として不適切であること
- 2) 自らにおいて等しいことを捨てる

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-1-2-2-1

第一〔：常のものは因として不適切であること〕について、

ji ltar dngos de rgyu yin pa/ /de lta de nyid gang gi tshe/ /

rgyu min gang gis de ni rgyur/ /'dod la rgyu ma yin mi 'dod/ /

その事物が因であるそのようなそれが因でないとき、

何をもってそれを因として主張し、因でないとは主張しないのか。

誤謬を提示することは、〔創造主として〕自在天のその事物〔としての有〕は一有法。何の理由をもって、因だと主張するとき、それこそを因でないとは主張しないのか、⁴⁴⁾〔主張しないことは〕妥当ではない。〔なぜなら、〕因であるそのような自性から移っていないながら、それこそが〔或る〕とき、因でないものの自性だと主張するからです。

mtshon dang sman sogs 'brel ba las/ /nag pa'i rma dang 'drubs yin na/ /

'brel med sdong dum ci yi phyir/ /rgyu nyid du ni rtog mi byed/ /

武器と薬などと関係することから、チャイトラの傷と癒えたのであるのなら、

関係の無い樹の株を、なぜにまさに因だと分別しないのか。(22)

遍充が無い〔という〕なら、関係の無い樹の株をもまた、なぜに傷の治ったのと生じさせること〔にとって〕のまさに因 (H139a) だと分別しないのでしょうか、分別するのが正しいはずです。〔なぜなら、〕前〔の証因〕には遍充が無いからです。主張することは非合理になるはずです。〔なぜなら、〕武器と薬などと関係することから、〔各々に〕⁴⁵⁾チャイトラの身体に傷を生じさせたのと癒えて治ったのとは妥当ですが、他には妥当でないからです。

rang bzhin khyad par med par ni/ /byed par yang ni mi rung ngo/ /
rtag la ldog pa med pa'i phyir/ /nus pa nyid kyang rtogs par dka'//
自性は差別が無くて、〔作用を〕為すこともまた適当ではない。

常〔のもの〕に止滅させることは無いから、効能さえも了解しがたい。(23)

それ〔自在天〕一有法。果すべての作者としても不適當です。〔なぜなら、〕果を生じさせないもの〔・非因〕と自性は差別が無いからです。それが果に益する因果の効能さえもまた、了解しがたいのです。〔なぜなら、有法〕それは、益するものとして止滅することにより果が生ずるのを止滅させる所依事は、無いからです。常の事物であるからです。それ〔常の事物〕であるなら、それにより抑制されることはありえないので、肯定的随伴、否定的随伴は、決定されるべくないのです。⁴⁶⁾

gang dag yod na gang 'gyur nyid/ /de dag las gzhan de yi rgyu/ /
rtog pa yin na thams cad la/ /rgyu rnam thug pa med par 'gyur/ /
〔それら因が〕有るなら、生起するであろうものこそそれらより他であるものを、その因だと

分別するのであるなら、すべてにおいて諸因は無窮になる。(24)

まさにそのものの遍充に対する侵害を持った量を説いていることは、果すべてにおいて諸因は無窮になるはずです。〔なぜなら、〕因であり、益するものとして有るなら、生起するであろう〔もの・〕果こそその効能が見られないそれらより他であるものを、その果の因として分別することが、妥当(K135a, V248) であるからです。

第二〔：自らにおいて等しいことを捨てる〕

myu gu skyed la sa la sog/ /rang bzhin yongs su gyur nas ni/ /
rgyu yin de legs byas pa na/ /de yi khyad par mthong phyir ro/ /
芽を生じさせるにあたって、地などは自性が転変してから、

因である。それをよく為したなら、その差別が見られるから。(25)

〔対論者：〕では、あなた自身においても地などは芽を生じさせる境位と差別がないので、芽を生じさせないことになる、というなら、

〔答え：〕地などは転変しないながらも、芽の因でないことになるはずです。

〔なぜなら、〕芽を生じさせない境位より、自性が⁴⁷⁾全く転変したなら、それのとき芽を生じさせるにあたって因であるからです。そうなるはずです。〔なぜなら、〕その田を特に耕すこと〔など、〕耕作をよく為したなら、秋の収穫その
の差別が究竟したものが見られるからです。(H139b)

gal te ji ltar yul dbang po/ /tshogs pa khyad med blo rgyu yin/ /
de ltar 'di yin zhe na min/ /de la'ang khyad par yod phyir ro/ /

もし、境と根が集合したものは、差別が無いが、知の因である—

そのように、これはそうであるというなら、そうではない。それにも差別が有るから。(26)

〔対論者：〕もし、諸々の境と根が集合したものと集合していないものとにおいて形相は差別が無いが、根知の因である—そのように、この自在天もまたそうであるというなら、

〔答え：〕根などにおいて差別が無いわけではないはずです。〔なぜなら、〕その根識にも明瞭、不明瞭などの差別が有るからです。

so so so sor nus med rnams/ /rang bzhin khyad par med pas na/ /
tshogs kyang nus pa med 'gyur bas/ /de phyir khyad par grub pa yin/ /
個々別々に効能が無いものたちは、自性は差別が無いから、

集合しているものもまた効能が無いことになるので、ゆえに差別が成立しているのである。(27)

そのようでないなら、〔所縁縁の境、等無間縁の識、増上縁の根というという〕
三つの縁が集合していても、根識を生じさせる効能が無いことになるはずです。

〔なぜなら、〕集合していない個々別々に効能が無いもの、なおかつそれらたち
と集合しているものにおいてもまた、自性は差別が無いからです。ゆえに、三

つの縁が集合したものと集合していないものにおいて、差別が成立しているのです。〔なぜなら、〕それが集合したものと集合していないものにおいて、根識が生ずる、生じないの差別が見られるからです。

de phyir so sor gang nus med/ /tshogs na yon tan srid 'gyur ba/ /
de dag rgyu yin dbang phyug sogs/ ma yin khyad par med phyir ro/ /
ゆえに、個々に効能が無いものが集合したなら、徳性がありうることになるので、

それらは因であるが、自在天などはそうではない。差別が無いから。(28)

〔常である〕自在天などは一有法。果すべての因ではない。〔なぜなら、〕果を生じさせないものと〔比べて〕自性は差別が無いからです。〔証因は〕遍充するはずです。〔なぜなら、〕そこにおいて個々に共通の果を生じさせる効能が無いものが、集合したなら果の徳性がありうることになるそれと共通の果〔にとって〕の因であるからです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-2

第二〔：すべての住し方がいかに住するかを現前に知ることを一切智だと成立させる〕には、

tshad ma lkog gyur don shes yin/ /de sgrub byed kyang med pa'i
phyir/ /
nan tan byed pa yod ma yin/ /zhes ni kha cig rab tu brjod/ /
量は隠れた義を知るものである。それを成立させるものもまた無いから。
勉励を為すものは無いと、或る者は述べている。(29)

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-2-1

⁴⁹⁾論難は、〔現世を美化する〕順世派とミーマーンサー学派の或る者はいう―「あなたが自在天を否定したように、あなた(K135b)自身の一切智者についてもまた誤っていることは等しい。〔なぜなら、〕量士であるのなら、あらゆる隠れた義(V249)を知るものであることが必定であるし、修習したことにより一切智になるという成立させる方便は少しも無いからです。その方便に勉励を為すものは無いのです。〔なぜなら、〕生じさせる因が無いだけでなく、知らしめる成立させるもの〔⁵⁰⁾・能成〕は少しも無いからです。(H140a)それを知るために勉励を為す者もまた無いのです、と述べている。

すなわち、威力が不可思議な真言と薬などにより一切智者として成立しない

はずです。〔なぜなら、〕それが他派、自派すべてに有ることにより、すべて〔の者〕に一切智者が有るはずになるからです。

隠れたもの〔こと〕すべては、根識でもって知られないはずです。〔なぜなら、〕障礙などに入る力が無いからです。〔意識・〕意知もまたそうではありません。〔なぜなら、〕それは根識の後に随順するからです。

教に依った意知もまた、隠れたものすべてを知らないはずです。〔なぜなら、〕句・義について関係が無いし、〔たとえ〕有っても現前に知らないからです。

さらに、すべてを順次に知ることは妥当ではないはずです。〔なぜなら、〕そのようなら、尽きた辺際を承認しているからです。

同時に知るのなら、〔無始無終であるはずの〕輪廻には始まりが有るはずです。〔なぜなら、〕何らかの知識において完了したそれこそが辺際であるからです。

そのような一切智者が有ることは、証因から知られません。〔なぜなら、〕語より他の証因は無いが、語は一方において欺かないことがすべての人において有るが、すべてにおいて欺かないことが成立しているのなら、まさにそれこそが一切智者になるはずだからです。

現量により成立しているとしても、それこそが一切智者になるのです。自己が所知すべてを知っていなくては、「これは所知すべてを知っている」と決定できない〔のです。

です〕から、一切智を生じさせる (K136a) 因と、知らしめる理由との両者が無い、と言うのです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-2-2

それを否定するには

- 1) 一切智者を (V250) 求める理由
- 2) 求める方法
- 3) 一切智者を (H140b) 確認する

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-2-1

第一〔：一切智者を求める理由〕

mi shes ston par byed pa la/ /'khrul par dogs ba can rnams kysis/ /

des bshad nan tan bya ba'i phyir/ /shes ldan 'ga' zhid tshol bar byed/ /

※)

知らなくて教える者に対して、錯乱して疑いを持つ者たちは、

彼による説明に勉強するために、知識を持った或る者を、求める。(30)
 苦が寂滅する方便を知らないながら教える或る者に対して教主と取らえてから、正しい教主だと錯乱して疑いを持つ、解脱を希求する者たちは一有法。苦が寂滅する方便を良く〔知る〕知識を持った或る者を、求める理由があるのです。
 〔なぜなら、〕そのような人により説明された義に勉強するために、求めるからです。解脱を希求する者は自らが知っていないながら他者に教えるとき、過ちが生じたことを疑って善知識を求める、ということは、本文の意味ではありません。

3-2-1-2-2-1-1-2-2-2-2-2-2

第二〔：求める方法〕

de phyir de yi bsgrub bya ru/ /gyur pa'i ye shes rnam dpyad bya'i/ /
 'di yis srin bu'i grangs mkhyen pa/ /nged la 'gar yang nyer mkho
 med/ /

だから、彼〔にとって〕の成立されるべきものとなった智慧を伺察すべきであるが、

これは虫の数を知っていることは、私たちにとって何にも必要が無い。(31)
 教主これは、解脱を希求する者—彼〔にとって〕の現に欲する成立されるべきものとなった輪廻の流転、還滅を知っておられるのか、知っておられないのかと、それを知る智慧が有るのか無いのかを伺察すべきです〔。です〕が、虫の数を残らず知っておられるのか、おられないのかを最初に伺察すべきではありません。解脱を希求する私たちにとって、虫の数を残らず知っていることは、しばらく何にも必要が無いのです。〔なぜなら、〕解脱を希求するからです。

〔対論者：〕では、そのように伺察するとき、教主だと取らえる前に、彼について正覚・解脱の道を知っておられる功德が有ることを知っているのか、知っていないのか。知っているのなら、自己が苦が寂滅した方便を〔すでに〕知ってしまっているから、彼を求めることは無意味です。知っていないのなら、親近すべきであるものと親近すべきでないものとの区別をしなくて、最初に何でも出会った者に、親近することが道理です、というなら、

〔答え：〕過失は無い。これは、分別を(H141a)持った者が(K136b)善知識を求める方法ですが、彼においては最初からおおよその義を量でもって知っているし、少し微細な功德が有ることは、意伺察(推察)でもってまた知るであら

うし、他者に(V251)問うたことと、評判などからもまた方向ほどを了解することになるのです。

3-2-1-2-2-1-1-1-2-2-2-2-3

第三〔：一切智者を確認する〕

blang dang dor bya'i de nyid ni/ /thabs dang bcas pa rig mdzad pa/ /
gang de tshad ma nyid 'dod kyi/ /thams cad rig mdzad ma yin no/ /
取るべきことと捨てるべきこととの真実、および〔その〕方便を知ってお
られるもの—

彼は量だと主張するが、すべてを知っておられることはそうなのではない。

(32)

⁵²⁾ 牟尼世尊一有法。解脱を希求する者〔にとって〕のまさに量だと主張することが、道理です。〔なぜなら、〕取るべきことと捨てるべきことの真実—輪廻の流転、還滅、および〔その〕方便〔すなわち、四聖諦〕を現前に知ることを、究竟させておられるものであるからです。虫の数すべてを知っておられることだけでもって、解脱を希求する者の欲することを完成したわけではないのです。〔なぜなら、〕ただそれだけには必要が無いからです。

ring po mthong ba'am min yang rung/ /'dod pa'i de nyid mthong ba
yin/ /
gal te ring mthong tshad yin na/ /tshur shog bya rgod bsten par gyis/ /
遠くが見えても見えなくても、ほしい真実を見るものである。

もし、遠くが見えるのが量であるのなら、こちらに來なさい。禿鷲に親近しなさい。(33)

同じく彼は一有法。遠くの距離が見えてもまたは見えなくも、解脱を希求する者〔にとって〕の教主として道理です。〔なぜなら、〕ほしい真実たる四諦の住し方を見ることを究竟させたものであるからです。そのようではなくて、もしただ長くの距離が見えるだけでもって量士の定義を完成させたのであるのなら、では、「解脱を希求する者よ、こちらに來なさい。禿鷲⁵³⁾などの教主に親近しなさい」と教誡することが、道理であるはずで。よって、他の者たちは、すべてを製作することを知っている者を一切智者の義として主張する一例えば、絵画と鍛冶と衣服など多くのものを造ることを知っている者について、一切智者という言説が世間において述べられるようにです。

正理を知っておられるので、すべてを造る者が一切智者であるのなら、悪趣の苦 (H141b) などまた彼が造ったので、業と煩惱について一切智者だと名付けたのみに過ぎないことを成立させてから、所知の住し方〔・実相〕がどのように住しているかのおりに見られるものを、一切智者と説かれたのです (K137a)。

3. 身心の問題：唯物論への否定 (1)

3-2-1-2-2-1-1-2

第二〔：残りの四つを説明するのを通じて量士の定義とそこに往く道を確認する〕には、

- 1) 差別の四つの法を成立させる
- 2) それから量だと成立していること

3-2-1-2-2-1-1-2-1

第一〔：差別の四つの法を成立させる〕には、

- 1) 思惟の円満を確認する
- 2) それから行動の円満が生ずるさま
- 3) その二つから果の円満が成立したさま (V252)

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1

第一〔：思惟の円満を確認する〕

- 1) 思惟の円満を第一の成立させるものとして説く
- 2) それが成立していない〔という〕ことを捨てる

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1-1

第一〔：思惟の円満を第一の成立させるものとして説く〕

sgrub byed thugs rje goms las de/ /

成立させるもの一悲を、数習したことから彼〔である〕。(34a)

¹⁾ かの大悲は量士彼を成立させるものにとって、最初に先行したことが必定です。〔なぜなら、〕最初にあらゆる者を苦から済度したいと欲する悲を生じてから、その後、苦が寂滅する方便について数習したことから教主になることが必定であるからです。

大悲それ一有法。無因と一致しない因（相違因）からは生起しないのです。〔なぜなら、〕自らの前の同種類を数習したことから成立しているからです。か

の大悲こそが大乗の道を修習する初めの成立させるものであるし、救護を証因〔にとって〕の成立させられるもの〔・所成〕と為してからそれを成立させるにあたってはまた、初めにこれが成立していることが必要であるさまは、後に説明するでしょう。

3-2-2-2-1-1-2-1-1-2

第二〔：それが成立していないということを捨てる〕には、

- 1) 論難
- 2) それを否定する

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1-2-1

第一〔：論難〕

blo ni lus la brten pa'i phyir/ /
goms pas grub pa med ce na/ /

知は身体に依っているから、

数習により²⁾成立したことはない、というなら、(34bc)

順世派はいう一悲は多くの生において数習したことにより成立したことはない。

〔なぜなら、〕前後の多くの生は無いから。そうなるはずです。〔なぜなら、〕意の知すなわち分別は身体に依っている(H142a)ので、身体が減したなら、それもまた減するからです。例えば、〔因果の関係としては〕灯明における光のように。身体果〔である心〕、または酒と酔いの効能のように。身体徳性、または壁とそれに依った絵画のように。〔同一性の関係としては〕自性のさまにより依っている、というなら、

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1-2-2

第二〔：それを否定する〕には、

- 1) 多くの生において数習することがありえない〔という〕ことを否定する
- 2) 数習がありえても、際限無く増長することは妥当でない〔という〕ことを否定する

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1-2-2-1

第一〔：多くの生において数習することがありえないということを否定する〕

(K137b)には、

- 1) 略説する
- 2) 広積する

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1-2-2-1-1

第一〔：略説する〕

ma yin rten ni bkag phyir ro/ /

そうではない。所依は否定されたから。

(34d)

意の知、〔すなわち〕分別一有法。その身体は、その親因と勝れた俱有縁の所依ではない。〔なぜなら、〕そのような所依であることは、量でもって否定されたし、また否定されることになるからです。または、前後の生が無いことの(V253)理由でもって、悲を多くの生に教習しえないわけではないはずです。〔なぜなら、〕それが無いことは量でもって否定されたし、〔これから〕否定されるであろうからです。

それについて、『量評釈』の第二章〕ここには、前後の生を量でもって良く成立させてから、後で説明する業果をあわせたものに依ってから、後世以降の繁栄の位ほどが成立している。それを所依に据えてから四諦の住し方を決めたこと⁴⁾から、至善一因と果をあわせたもの、〔すなわち三乗の〕三つの種姓を有する者すべてが行持すべき共通のこのみが、成立している。同じことを〔大乘において〕悲が際限なく増長する仕方により荘厳してから、四諦の住し方〔について〕の証得が究竟するであろう仕方を成就させたことから、一切智者が成立する〔のです。です〕から、ただの後〔世〕の繁栄ほどと、至善(H142b)についてもまたただの解脱のみと一切智が、事物の力が働く正理により成立しているさまが、この〔第二〕章において広汎に説かれるのです。

繁栄の差別一欲〔界の〕天と〔色界の〕梵天など或る者は、きわめて隠れているので、教に依って比量をするのですが、それらを能成する正しい論証因は、第一章において広汎に説いてから、その後支えの現量は、第三章において説くのです。『量決釈』のように三つの章にまとめるなら、これは現量の章にまとまっています。〔なぜなら、〕ヨーガ行者の現量を広汎に説くことの(K138a)支分であるからです。

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1-2-2-1-2

第二〔：広釈する〕には

- 1) 前後の生が有ることの能成を提示する
- 2) 無いことの能成を否定する

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1-2-2-1-2-1

第一〔：前後の生が有ることの能成を提示する〕には、

- 1) 証因を提示する
- 2) それに対する侵害を捨てる

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1-2-2-1-2-1-1

第一〔：証因を提示する〕

skye ba yongs su len pa na/ /'byung rngub dbang po blo dag ni/ /
rang gi rigs la ltos med can/ /lus nyid 'ba' zhig las skye min/ /
ha cad thal phyir

生を受けるのなら、呼^{ブラーナ}[気・]吸^{アバーナ}[気]、根、知は、

自己の同種類を待たないもの、身体のみから生ずるものではない。(35)

過大な誤謬になるから。

⁵⁾ふつうの者は生じた無間の呼〔気・〕吸〔気〕と、明澄な根と、知恵の差別の明亮などは一有法。生を全く受けるのなら、(V254)自らの前の同種類を待たないものではないのです。〔なぜなら、〕呼吸などをもったものであるからです。知恵の明亮などは自らの因を数習したことから生じたことが、肯定的随伴、否定的随伴の決定により成立するが、そのようでないのなら、過大な誤謬から、因果すべてが無いことになるはずです。〔なぜなら、〕そのように決定する量が無いからです。

またそれは一有法。大種〔所成〕の身体のみから生ずるものではない。〔なぜなら、〕知恵などの前の同種類から生じたからです。そうでないなら、過大な誤謬〔になること〕から大種すべてが生物になるはずです。〔なぜなら、〕意の(H143 a) 知が大種のみから生ずるからです。

mtshams sbyor par/ /nus ldan mthong ba gang de la/ /
ci zhig yod 'gyur gang med pa/ /gang gis phyi nas mtshams sbyor
med/ /

結生する効能を持つことが見られるもの—それにおいて何か有ろうか。無い〔という〕何らかでもって、後から結生することは無い。(36)

後からふつうの者が臨終の時にもまた、因のどんな分も無い〔という〕何らかの理由でもって、根など後の同種類が結生することは無い〔という〕こと

は、妥当ではありません。〔なぜなら、〕そのとき自らの同種類の因が揃っているし、なおかつ前に前の同種類から後が結生する効能を持つことが見られるものであるもの—それにおいて、他の余った何かの因もまた有ろうか、〔それは〕妥当でないからです。

意味をまとめたなら、ふつうの者が生じた無間の明知は一有法。前の明知が⁶⁾先行した。〔なぜなら、〕明知であるからです。それは臨終の意の知、〔すなわち〕分別は一有法。後の明知に結生する。〔なぜなら、〕貪りを持った明知であるからです。

gang du drod gsher la sogs pa/ /skye bo skye bar mi 'gyur ba'i/ /
sa sogs cha de 'ga' yang med/ /de phyir thams cad sa bon bdag /
そこに湿生などの者が生ずることにならない地などの分—

それは何らも無い。だから、すべては種子を本性〔とするもの〕。(37)

〔対論者：〕大種 (K138b) すべては生物にならないのです。〔なぜなら、〕石など、根と知慧を生じさせる効能が無い或るものは、生物とならない、というなら、

〔答え：〕大種すべては生物の種子を本性とするものになるはずです。〔なぜなら、〕そこに湿生などの者が生ずることにならない地など大種の分それは、何らも無いからです。ただ生物の因となるほどでもって、生物になるのなら、まさにその過大な誤謬こそが、そのまま住しているのです。(V255)

または、垢の無い水を濾過しておいた中に、頭が赤く身体が黄の生物と、それから逆の異なったものが生ずることは、妥当でないはずです。〔なぜなら、それらは〕大種のみ因から生じたからです。私たちの宗において妥当でないという過失は無いのです。〔なぜなら、〕生物すべては、業 (H143b) の種子を本性とするものであるからです。

de phyir dbang sogs rang rigs la/ /ltos pa med par 'byung yin na/ /
ji ltar gcig ni yongs 'gyur bzhin/ /kun 'gyur khyad par med phyir ro/ /
ゆえに、根などが、自らの種類を待つこと無く、生起するのであるなら、
一つが転変するのと同じく、すべてが転変する。差別は無いから。(38)

ゆえに、一つの大種が生物に転変するのと同じく、すべてが転変するはずです。〔なぜなら、〕根などが自らの同種類を待つこと無く、大種のみから生起するのであるからです。〔証因は〕遍充するはずです。〔なぜなら、〕そのように生

起するなら、生物として生ずる、生じないの因縁の差別は無いからです。

dbang rnam re re la gnod na/ /yid blo la gnod yod ma yin/ /
'di bgyur na ni de dag kyang/ /'gyur ba dag tu mthong ba yin/ /
諸根各々に対して侵害したなら、意の知に侵害が有るわけではない。

これ〔意識〕が変わるなら、それら〔諸根〕もまた変わることが見られる
ものである。(39)

〔対論者：〕では、あなたもまた、〔眼など五〕根から展転して意の知、〔すな
わち〕分別が生ずることを、主張するのではないか、というなら、

〔答え：〕一般的に益するほどであるが、不可離の勝れた因ではないが、意の
知、分別そのものが止むのなら、根を止める依処です。

この意の知、分別一有法。眼などの諸根は、その勝れた依処ではない。〔な
ぜなら、〕それら各々に対して眼翳などの侵害が有るとしても、それに対する侵
害が有るわけではない (K139a) からです。それ〔意識の分別〕は、眼など根の
勝れた依処です。〔なぜなら、〕それは、その他の義の依処であり、なおかつ
それ〔意識の分別〕が憂いなどでもって変わるなら、それら〔諸根〕もまた変
わることが見られるものであるからです。

de phyir blo gnas pa yi rten/ /blo nyid la ni brten pa 'ga'/ /
dbang po rnam kyi rgyu yin pas/ /de phyir blo las dbang po yin/ /
だから、知が住することの所依は、知こそに依った或るもの。

諸根の因であるから。だから、知より根である。(40)

〔対論者：〕では、意の知の依処は何なのかというと、

〔答え：〕現在の異熟により包摂されたこの意の知、〔すなわち〕分別は、所依
無しに住しているという過失は、無いのです。〔なぜなら、〕前の同種類の知こ
そに依った前の思業の或るものが、現在の異熟のこの意の知が住することの所
依であるからです。意の知、分別より根は生起するのです。〔なぜなら、〕身体
に対する渴愛をもった前の心の或るものが、(V256) 眼など諸根〔にとつて〕の
投ずるもの一因であるからです。

de 'dra'i 'phen byed yod gyur na/ /phyis kyang de 'drar 'gyur ba yin/ /
そのような投ずるものが有るのなら、後でもまたそのようなものになるの
である。(41ab)

後でふつうの者が臨終の根などもまた、(H144a) その前のような後の同種類の

ものに結生することになるのです。〔なぜなら、〕 そのような同種類のもの〔にとつて〕の投ずるもの〔すなわち〕因が有るからです。

3-2-1-2-2-1-1-2-1-1-2-2-1-2-1-2

第二〔：それに対する侵害を捨てる〕には、

de yi shes pas phan 'dogs phyir/ /yid ni lus la brten par bshad/ /

その識が益するから、意は身体に依ることを説明された。(41cd)

教の相違を捨てることは、

〔対論者：〕では、教主が「身と心は相互に随行するもの⁸⁾」といって、意^{こころ}は身体に依ることを説明しているのと相違する、というなら、

〔答え：〕過失は無い。教に意^{こころ}は身に依ることを説明された理由が有る。〔なぜなら、〕身体その識が意に益^{こころ}することを意趣なさって説かれたのですが、直接の勝れた所依を意趣なさったわけではないからです。

gal te dbang po med par blo/ /ma yin de yang de med par/ /

de Ita'ang phan tshun rgyu nyid pas/ /de phyir phan tshun rgyu can yin/ /

もし根が無くては知は無い〔というなら〕、それもまた、それ〔意の知〕が無くては〔生起しない〕。

そうだとしても、相互に因なので、だから相互を因とするものである。(42)

正理と相違するのを捨てることは、

〔対論者：〕 もし根が無くては意の知は生起しないので、身体に依る、というなら、

〔答え：〕 その根もまた意の知に依るはずです。〔なぜなら、〕 それが無くては根は生起しないからです。主張はそうだとしても、相続を待ってから相互に因(K139b)になるはずです。〔なぜなら、〕相互に益しあうからです。〔その命題を〕主張するのなら、相互に相続を待ってから因とするものであるはずです。〔なぜなら、〕主張するからです。

rim can min las rim can min/ /khyad par can min ltos pa'ang med/ /

次第を持たないものから、次第を持つものが〔生ずるわけでは〕ない。差別を持たないものは、待つことも無い。(43ab)

さらに、身体に依るのなら、常である身体〔に依る〕か、無常である身体に依るが、第一は妥当でないのです。身体一有法。それから意識が次第を持つ

ものとして生起するわけではないはずです。[なぜなら、]それは次第を持たない常であるからです。縁を待ってから次第を持ったものとして生じさせることも無いのです。[なぜなら、]縁による差別を持ったものではないからです。

lus las rim gyis blo 'gyur na/ /de'i yang rim pa gsal bar byed/ /

身体から次第に知がなるのなら、そのまた次第をも明らかにするもの。

(43cd)

[対論者:] 次第を持った前の意の知〔・意識〕と集合した身体から次第に後の意の知が生起することになるが、唯一身体から生ずるわけではない、というなら、

[答え:] その身体もまた前後の次第が有るの (H144b) を明らかに分かるようにするものであるはずです。[なぜなら、] 前の意識を待ってから身体が (V257) 後の意識を次第に生じさせると分かるようにしたからです。

skad cig snga ma snga ma ni/ /skad cig re re sngon med de'i/ /

rgyu yin de yi phyir na rgyu/ /thams cad tshe na mthong ba nyid/ /

各々前の刹那は、かつて無かった各々の刹那—その因である。

だから、因だとすべてのときに見られる。(44)

認めるのなら、意の知の俱有縁である身体の各々前の刹那は、身心のかつて無かった各々の後の刹那—その因であるはずです。[なぜなら、] 主張するし、論難するからです。主張するのなら、臨終と生直後すべてのときに、身心は相互に因だと見られるはずです。[なぜなら、] 主張するからです。

参考文献

- AK *Abhidarmakośa of Vasubandhu with Abhidarmakośabhāṣya* (AKBh), ed. by P. Pradhan (Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII, Patna, 1967)
- NB *Nyāyabindu of Dharmakīrti, with Nyāyabindūṭīkā of Dharmottara* (NBT (DT)) and *Dharmottara-pradīpa of Pāṇḍita Durveka Miśra*, ed. by D. Malvania (Tibetan Sanskrit Works Series vol. 2, Patna, 1955)
- PDhS *Padārthadharmasaṃgraha of Praśastapāda (Praśastapādabhāṣya) with Nyāyakandalī*, ed. by V. R. Dvivedin (Baranas 1895, repr. Delhi, 1984)
- PVBh *Pramāṇavārttikabhāṣya or Vārttikālaṅkāra of Prajñākagupta*, Sāṅkṛtyāyana, Rāhura ed. (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. I, Patna 1953)
- PVS *Pramāṇavārttikavavṛtīṭīkā of Karṇakagomin*, Sāṅkṛtyāyana, Rāhura ed. (Allahabad 1943, repr. Kyoto 1982)

- SK *Sāṃkhyatattvakaumudī of Vācaspatimśra, ed. with Sāṃkhyakārikā and Sāra-bodhinī*, Īśvarakṛṣṇa (Nirṇaya Sāgar Press, Bombay 1940)
- SV *Nyāyaratnākara of Pārthasārathi Miśra, ad Śloka-vārttika of Kumārila Bhaṭṭa*, Śāstrī, Svāmī Dvārikādāsa, ed. (Varanasi 1978)
- TAAS *Tattvārthādhigamasūtra of Umāsvāmin* Dixit K. K. ed., L D. Series 44, (Ahmedabad 1974)
- mKhas grub dge legs dpal bzang [1993] *Tshad ma'i bstan bcos sDe bdun gyi rgyan Yid kyi mun sel* (Panchen Sonam Dakpa Literature Series; DREPUNG LOSELING LIBRARY SOCIETY, Mundgod 1993)
- dGe 'dun grub pa [1994] ; *Tshad ma rnam 'grel Legs par bshad pa* (GELUGPA STUDENTS' WELFARE COMMITTEE, Sarnath, 1994)
- dGe 'dun grub pa [2002] ; *Tshad ma'i bstan bcos chen mo Rigs pa'i rgyan* (PANCHEN BSOD-NAMS GRAGS-PA LITERATURE SERIES vol. 48, DREPUNG LOSELING LIBRARY SOCIETY, Mundgod, 2002)
- Paṅ chen bSod nams grags pa; *rGyal ba'i bstan bcos Tshad ma rnam 'grel gyi dka' 'grel dGongs pa rab gsal* (dGa'-ldan ed. Kha), (中国藏学出版社 1998)
- sMon lam dpal pa [1998] *rJe sMon lam dpal ba'i rNam 'grel mtha' dpyod chen mo* (Gangs chen skal bzang dpe tshogs, Kan su'u mi rigs dpe skrun khang 1998)
- ICang skya rol pa'i rdo rje; *Grub mtha' Thub bstan lhun po'i mdzes rgyan* (Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang (中国藏学出版社), 1989; *The Pleasure of Elegant Sayings* Printing Pres. Varanasi, 1970)
- bsTan dar lha ram pa, *COLLECTED GSUNG 'BUM OF BSTAN-DAR LHA-RAM of A-LAG-SHA*. VOLUME KA (New Delhi 1971)
- Amano, H. [2000] ed. ABHISAMAYĀLAMKĀRA-KĀRIKĀ-ŚĀSTRA-VIVṚTI (平楽寺書店)
- 石川美恵 [1993] 『SGRA SBYOR BAM PO GNYIS PA 二巻本訳語釈一和訳と注解一』(東洋文庫)
- 稲見正浩 [1987] 「ダルマキールティにおける因果関係の決定」(『哲学』39)
- 稲見正浩 [1989] 「ダルマキールティにおける仏道」(『仏道の体系』日本仏教学会年報54)
- 稲見正浩 [1992a] 「『プラマーナ・ヴァールティカ』 プラマーナシッディ章の研究(1)」(『広島大学文学部紀要』51)
- 稲見正浩 [1992b] 同(2) (『広島大学文学部紀要』52)
- 稲見正浩 [1993] 「仏教論理学派の真理論—デーヴェンドラブッディとジャーキャブッディ—」(『渡辺文麿博士追悼記念論集 原始仏教と大乘仏教Ⅰ』永田文昌堂)
- 稲見正浩 [1994] 「『プラマーナ・ヴァールティカ』 プラマーナシッディ章の研究(3)」

(『島根県立国際短期大学紀要』1)

- 稲見正浩 [1995] 同(4) (『島根県立国際短期大学紀要』2)
- 稲見正浩 [1996] 同(5) (『島根県立国際短期大学紀要』3)
- 稲見正浩 [1997] 同(6) (『東京学芸大学紀要』第2部門 人文科学 48)
- 稲見正浩 [1998] 同(7) (『東京学芸大学紀要』第2部門 人文科学 49)
- 稲見正浩 [1999] 同(8) (『東京学芸大学紀要』第2部門 人文科学 50)
- 稲見正浩 [2001] 同(9) (『東京学芸大学紀要』第2部門 人文科学 52)
- 稲見正浩 [2003] 同(10) (『東京学芸大学紀要』第2部門 人文科学 54)
- 稲見正浩 [2005] 同(11) (『東京学芸大学紀要』第2部門 人文科学 56)
- 岩田 孝 [2000] 「世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となったのか」(『駒沢短期大学
仏教論集』6)
- 岩田 孝 [2001] 「世尊の量性の証明の一解釈」(『印度哲学仏教学』16)
- 宇井伯寿 [1952] 『唯識三十頌釈論』(岩波書店)
- 宇野 惇 [1984] 「インドにおける真理論」(『広島大学文学部紀要』44)
- 瓜生津隆真 [1985] 『ナーガールジュナ研究』(春秋社)
- 小谷信千代 [1995] 『チベット俱舎学の研究』(文栄堂)
- 小野田俊蔵 [1980] 「「ldog pa」について」(『印度学仏教学研究』28-2)
- 小野田俊蔵 [1989] 「チベットの学問寺」(『岩波講座 東洋思想 第11巻 チベット仏教』
岩波書店)
- 梶山雄一 [1974] 『大乘仏典 14 龍樹論集』(中央公論社)
- 桂 紹隆 [1983] 「ダルマキールティの因果論」(『南都仏教』50)
- Katsura, S. [1984] Dharmakīrti's theory of truth (*Journal of Indian Philosophy* 12)
- 金倉円照 [1971] 『インドの自然哲学』(平楽寺書店)
- 金倉円照 [1984] 『インド古典叢書 真理の月光』(講談社)
- 川崎信定 [1992] 『一切智思想の研究』(春秋社)
- 北川秀則 [1965] 『インド古典論理学の研究—陳那 (Dignāga) の体系—』(鈴木学術財
団、復刻 臨川書店 1985)
- 木村誠司 [1986] 「チベット仏教における論理学の位置づけ」(『チベットの仏教と社
会』春秋社)
- 木村誠司 [1987] 「チベットの論理学書における「解脱と一切智者」の証明について」
(『日本西藏学会会報』33)
- 木村誠司 [1988] 「『量評釈』の帰敬偈について」(『駒沢大学仏教学部論集』20)
- 木村誠司 [1990] 「論理学に関するツォンカバの見解」(『仏教学』29)
- 木村俊彦 [1987] 『ダルマキールティ 宗教哲学の研究』(増補版 木耳社)
- 木村俊彦 [1998] 『ダルマキールティにおける哲学と宗教』(大東出版社)
- クロフォード、テリー [1993] 中川和也訳 『チベットの精神医学』(春秋社)
- 桜部 建 [1959] 「破我品の研究」(『大谷大学研究年報』12)

- 桜部 建 [1969] 『俱舎論の研究 界・根品』(法蔵館)
- 桜部建・小谷信千代 [1999] 『俱舎論の原典解明 賢聖品』(法蔵館)
- 桜部建・小谷信千代・本庄良文 [2004] 『俱舎論の原典研究 智品・定品』(大蔵出版)
- 白館戒雲 → ツルティムケサン
- 高田仁覚 [1978] 『インド・チベット 真言密教の研究』(密教学術振興会)
- 武邑尚邦 [1968] 『仏教論理学の研究』(百華苑)
- 立川武蔵、福田洋一、石濱裕美子 [1995] 『西藏仏教宗義研究 第七巻一トツカン『一切宗義』ゲルク派の章一』(東洋文庫)
- 丹治昭義 [1988] 『明らかなことば I』(関西大学東西学術出版所 訳注シリーズ4、関西大学出版部)
- Tshulkrim Kelsang & S. ONODA [1985] *TEXTBOOKS OF SE-RA MONASTERY for The Primary Course of Studies*. ed. Tshulkrim Kelsang & S. ONODA, (Nagata Bunshodo, Kyoto)
- Tshul khriims skal bzang [2004] 『rGya gar gyi Tshad ma rig pa'i lta grub 'phel rim dang Tshad ma rig pa'i lo rgyus (インド論理学・認識論の発展と論理学・認識論の歴史)』(西藏仏教文化協会、京都)
- ツルティムケサン、藤仲孝司 [2001] 『ツォンカバ 中観哲学の研究III』(文栄堂)
- ツルティムケサン、藤仲孝司 [2003] 『ツォンカバ 中観哲学の研究IV』(文栄堂)
- ツルティムケサン [2004] 「ロンドルラマ著『量評釈など因明所出の名目』」(『大谷大学研究年報』56)
- ツルティムケサン、藤仲孝司 [2005a] 『悟りへの階梯 チベット仏教の原典『菩提道次第論』』(Unio)
- ツルティムケサン、藤仲孝司 [2005b] 『ツォンカバ 菩提道次第大論の研究』(文栄堂)
- 戸崎宏正 [1979] 『仏教認識論の研究 上巻』(大東出版社)
- 戸崎宏正 [1984] 「ダルマキールティの認識論」(『講座・大乘仏教9 認識論と論理学』春秋社)
- 中川和也 [1989] 「大乘涅槃経とアーユル・ヴェーダ」(『仏教学』26)
- 中村瑞隆 [1961] 『梵漢対照 究竟一乗宝性論研究』(山喜房仏書林)
- 中村瑞隆 [1967] 『藏和对訳 究竟一乗宝性論研究』(鈴木学術財団)
- 中村 元 [1978] 「バダールタ・ダルマ・サングラハ」(『三康文化研究所年報』11)
- 中村 元 [1980] 『ブツダ最後の旅』(岩波書店)
- 生井智紹 [1996] 『輪廻の論証—仏教論理学派による唯物論批判』(東方出版)
- Hattori, M. [1968] *Dignāga on Perception* (Harvard Oriental Series 47, Cambridge, Mass.)
- 針貝邦生 [1985] 「クマーリラの釈尊観」(『日本仏教学会年報』50)
- 兵藤一夫 [2000] 『般若経釈 現観莊嚴論の研究』(文栄堂)
- 平川 彰 [2000] 『平川彰著作集10 律蔵の研究II』(春秋社)

- 福田洋一 [1991] 「ダルマキールティ論理学の重層性(1)―経量部思想と唯識思想の関係をめぐって」(『印度学仏教学研究』39-2)
- 福田洋一 [2004] 「チベット論理学における *ldog pa* の意味と機能」(『仏教学セミナー』80)
- 藤永 伸 [1990] 「ジャイナ教の生命観」(『日本仏教学会年報』55)
- 舟橋一哉 [1962] 「称友阿毘達磨俱舍論明瞭義釈 破我品」(『大谷大学研究年報』15)
- 本多 恵 [1980] 『サーンキャ哲学研究 上』(春秋社)
- 本多 恵 [1990] 『ヴァイシェーシカ哲学体系』(国書刊行会)
- 本多 恵 [1996] 『クマーリラの哲学 上』(平楽寺書店)
- 真野龍海 [1972] 『現観莊嚴論の研究』(山喜房仏書林)
- 宮坂宥勝 [1984] 「有神論批判」(『講座・大乘仏教9 認識論と論理学』春秋社)
- 村上真完 [1978] 『サーンキャ哲学研究―インド哲学における自我観』(春秋社)
- 村上真完 [1991] 『インド哲学概論』(平楽寺書店)
- 村上真完 [1993] 「人格主体論(靈魂論)―俱舍論破我品訳註(一)」(『知の邂逅―仏教と科学 塚本啓祥教授還暦記念論文集』佼成出版社)
- 山口 益 [1951] 『世親の成業論』(法蔵館)
- 山口益・舟橋一哉 [1955] 『俱舍論の原典解明―世間品一』(法蔵館)
- 若原雄昭 [1988] 「マントラの効果と全知者―*Pramāṇavārttikasvavṛtti* 研究(1) (vv. 292-311)」(『仏教史学研究』31・1)
- 渡辺重朗 [1976] 「「量評釈莊嚴」における量の定義」(『成田山仏教研究所紀要』1)
- 渡辺照宏 [1982] 『渡辺照宏著作集 第七巻 仏教聖典三』(筑摩書房)
- Franco [1997] Franco, Eli *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*, Wien
- JACKSON [1993] JACKSON, Roger R. *IS ENLIGHTENMENT POSSIBLE? Dharmakīrti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation* (Ithaca, New York)
- Jambuvijayaji, Muni ed. *Vaiśeṣikasūtra of Vidyākaraśānti* (Gaekwad Oriental Series No. 136, Baroda)
- Klein [1991] Klein Anne C. *KNOWING, NAMING & NEGATION: A Sourcebook on Tibetan Sautrāntika* (Snow Lion, Ithaca, New York)
- Lee, J. C [2005] ed. by Jong Cheol LEE(李鍾徹), with critical notes by Yasunori EJIMA (江島恵教) *ABHIDHARMAKOŚABHĀṢYA OF VASU-BANDHU CHAPTER IX: ĀTMA VĀDAPRAṬIṢEDHA* (The Sankibo Press, Tokyo)

訳註

0. 初めに pp. 113-117

- 1) cf. 木村誠司 [1986]、小野田俊蔵 [1989]、木村誠司 [1990]、立川武蔵、福田洋一、石濱裕美子 [1995] p. 11
- 2) cf. ツルティムケサン、小谷信千代『アーラヤ識とマナ識の研究』(1986)pp. 129-130

1. 序論 pp. 117-119

- 1) cf. 稲見正浩 [1989] p. 67ff.; 岩田孝 [2000]; 同 [2001]
- 2) ケードゥップ・ジェの『広大な論書『量評釈』の広説・正理海 *rGyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel rgya cher bshad pa rigs pa'i rgya mtsho*』(IHa-sa ed. Toh. No. 5505/ bKra-shis-lhun-po ed. Ta 1a4-5) には、「『量の経 *Tshad ma mdo*』に「量となられたもの。〔世の〕衆生を世の衆生を利益したいと欲するもの、教主、善逝、救護者に対して帰命します。量を成立させるために自己の本文すべてから集めて、様々な小品をここに一つにしよう (*tshad mar gyur pa 'grol la phan bzhed pa/ /ston pa bde gshegs skyob la phyag 'tshal te/ /tshad ma bsgrub phyir rang gi gzhang kun las/ /btus te sna tshogs 'thor rnam 'dir gcig bya/ /*)」とあって『集量論』(D No. 4203 Ce 1b2) の帰敬偈と著作目的を引用する。タルマリンチェンの本釈論は「軌範師ディグナーガによる説明を提示する」といいながら、ブラジュニャーカラマティによる釈論『莊嚴』の帰敬偈 (D No. 4221 Te 1a1-2) を引用しているし、直後の叙述も『莊嚴』(Te 1a4-2a4) と一致する。この齟齬に関して Paṅ chen bSod nams grags pa による『難語釈・意趣善明 *rGyal ba'i bstan bcos Tshad ma rnam 'grel gyi dka' 'grel dGongs pa rab gsal* (dGa'-ldan ed. Kha 3a1-5; 中国蔵学出版社 1998 pp. 172-173) に両著作の帰敬偈の違いを示してから、

「『莊嚴』自らの帰敬偈と著作の宣誓を提示し、軌範師ディグナーガの意趣をも承けていると思われる。一般的に『量評釈』は『集量論』の義釈だと『莊嚴』著者は主張なされたことが「他のため〔の比量〕の章」の『莊嚴』などに出ているから。では、『釈論〔解脱道作明〕』に「正しい量」と出ていなくて「量となられた」と出ていることとそのように引用したことは相違する、というなら、過失は無い。語句を補う個所には、量となられたことを説明なさらずに、「正しい量」ということを説明なさったのが出ているから、たぶん文字が正しくない過失であるから。よって、『釈論』に『経』(『集量論』)と『量評釈』を結びつけるときこの典籍(『莊嚴』)の本頌、註釈を引用してから説明なさっていることもまた、この典籍でもって軌範師ディグナーガの意趣の文を承けていることを意趣なさったと、知るべきです」

と弁明している。また、両帰敬偈の大きな違いとして、仏世尊に関して『集量論自註釈』が「量となられたもの *Tshad ma gyur ba*」と形容するのに対して、『莊嚴』は

「正しい量 Tshad ma yang dag」という。ブラジュニャーカラグプタ (PVb32 10-11) が II7a との関係でここに「真実の説示」を読み込み、世尊の量性の証明の一根拠としたことは、稲見正浩 [1994] note 6、岩田孝 [2001] pp. 50-51, 同 [2000] pp. 17-18 を参照。ラヴィグプタ D No. 4224 Pe 305b1 は端的に、gyur pa zhes brjod de/ bden pa'i don te/ (「なった」と述べた。真実であるという意味である」という。

- 3) Paṇ chen bSod nams grags pa の *dGongs pa rab gsal* (1998 p. 172) に、「有学道の大悲と無我を証得する智慧を修習したことから、善逝、[すなわち] 断除・証得の究竟した自性身と智慧法身の二つと、救護者すなわち色身の二つ[たる受用身と変化身]を成就する仏」などといって『現観莊嚴論』の四身説を採っている。インドの註釈は通常、瑜伽行派の三身説の用語を用いている。cf. 稲見正浩 [1992a] note 5
- 4) cf. Hattori [1968] p. 73; 岩田孝 [2001] pp. 45-46
- 5) D No. 4210 Ce 108b4; Miyasaka pp. 6-7; ツルティムケサン [2004] p. 31
- 6) 前者は善趣への生、後者は解脱と一切智をいう。cf. 瓜生津隆真 [1985] p. 302-304

2. 量の定義と具体例 pp. 119-149

- 1) cf. 桂紹隆 [1983] ; Katsura [1984] ; 稲見正浩 [1992a] p. 72; 『正理一滴NB』 I 15には、事物 (vastu) は「効用の能力 arthakriyā」を定義とする (cf. 木村俊彦 [1987] pp. 32-33)。『量評釈 PV』 IIIの冒頭には、自相として「効用の能力」を挙げて、それを勝義有としている (cf. 渡辺照宏 [1982] p. 128; 戸崎宏正 [1979] pp. 58-65; 渡辺重朗 [1976] pp. 372-374)。
- 2) yogakṣma はチベット語訳では grub pa dang bde ba であり、唯識関係では「安危 [を一にする]」と漢訳される (cf. 宇井伯寿 [1952] pp. 288-289) が、ここに de dang grub sde rdzas gcig pa とあるような、伝統的な用語法から翻訳したが、これはどちらも用いられるようである。これに関して、ロンドル・ラマの高弟 bsTan dar lha ram pa の著 *Rang mtshan spyi mtshan gyi rnam gzhag rtsom 'phro* 『自相と共相の設定—未完の著作』 Cha 4a3-b2, 6a2-5 に、

「瓶の極微と瓶の無常は微細な無常でないのか、それは凡夫の根識にどのように現れるのかというなら、それらはきわめて微細なのですが、瓶と成立しやすさ (grub bde) が無差別な同一の実物である [という] 理由により、そのように現れるのです。[『量評釈』] 「自己のため [の比量] の章」 (I 43b-d, 45a-b) に「自体が現量であるのに対して、他の量の観察されるべきことが見えない他のどんな分が有るのか」というのと、「ゆえに事物が見えることにより、あらゆる功德が見える」と説かれているから。遍充する。その教証により瓶を取らえる根識は、肯定して入る (sgrub 'jug) ので、瓶が現れるときに瓶と成立しやすさが無差別の同一の実物すべてが現れることが必定であると説明するし、それもまた根識それには瓶の極微各々は現れないが、多くの極微が緻密に集積した多くの

極微は現れることに〔矛盾・〕相違はない。例えば、拳が現れるには五本の指の集積が現れることが必定であるように。すなわち『量評釈』「現量章」(II 223 b-d)に「差別が生ずる多くのものが、同時に知の因になるが、相違は何が有るのか」と説かれているから。瓶と瓶の無常の二つは成立しやすさが無差別の同一の実物である〔という〕意味は、瓶と生滅住の三つが同時であるし、瓶の実物なるものこそが瓶の無常の実物でもあり、瓶の無常の実物なるものこそが瓶の実物でもあることを通じて、一つの現量に一つが現れてから他方が現れないことはありえない〔という〕理由により、瓶を取らえる根識に、瓶は無常だとも現れるのです。」

「或る人が火の顯色は火と別異の実物だと言うことは妥当でない。火の顯色は火と同一の実物であるから。例えば、芽の顯色は芽と同一の実物であるから。証因は成立している。『根本般若の釈論・正理海』〔未確認〕に「芽の顯色と形色などはその本体 (bdag nyid) であるので、「その体 (ngo bo)」というべきです」と説かれているから。遍充する。芽の顯色は芽の本体と同一の体であるその二つは、同一の本体として成立しているが、本体が同一である実物が成立しているには、実物が同一であることが必要であるからです。それだけでなく、火と火の顯色の二つは成立しやすさが同一の実物でもある。シャーキャブッディが『量評釈の復註』D No. 4220 Je 60b4 に、「成立 (grub pa) は〔いまだに〕法を得ていないことから関係する。やすさ (bde ba) は得たことが随順する」と説かれたように、生滅住の三つは同一の成立のしやすさが同一である義であるし、なおかつ火とその顯色の二つは生滅住の三つは同時であり、同一の実物でもあるからです。」

- 3) cf. 稲見正浩 [1992a] p. 74 note 23
- 4) cf. 稲見正浩 [1992b] note 3
- 5) 稲見正浩 [1992b] p. 32 note 8 によると、量の果についてデーヴェンドラブッディ (D No. 4217 Che 3b4)、シャーキャブッディ (D No. 4220 Nye 77a7ff.) がこの二つを区別している。間断されたもの、間接的なものは取捨に関すること、間断されないもの、直接的なものは対象の認識である。
- 6) 稲見正浩 [1993] note 13 によると、本節はクマーリラのようなミーマーンサー学派の量の自決定論 (svataḥprāmāṇyavāda, cf. TS 2861) との論争に、関係するものである。量の自決定、他決定に関する主張は諸学派により諸説がある。他教から見て、仏教は他決定であり、よって無限遡及になってしまう。そして量は侵害する知と因の欠陥の知により他決定となる、とされるのに対して、シャーンタラクシタやカマラシーラの『撰真實論 TS』(2944) や『同註 TSP』(981, 938) にも量は或るものは自決定、或るものは他決定とされている。cf. 宇野惇 [1984], 渡辺重朗 [1976] pp. 374-390
- 7) D No. 4217 Che 5a3-4 (和訳 稲見正浩 [1993] p. 95) の趣意か。cf. シャーキャ

ブッディの復註は D No. 4220 Nye 78b-79a (和訳 同 pp. 107-108); 量の真偽に関してインドでは 1) utpatti, 2) jñāpti の二つの観点があるとされるが、※に関してデーヴェンドラブッディ Che 4b1ff. も二つの可能性を挙げて検討している。cf. 稲見正浩 [1992b] note 15, 稲見正浩 [1993] pp. 93-94, note 26

8) Paṅ chen bSod nams grags pa の *dGongs pa rab gsal*. Kha 12a5-b4; 1998 pp. 187-188 に、

「自宗は、〔タルマリンチェン著〕『量決択の大註釈 *rNam nges ũka chen*』(K ed. Ja 13a1-2) に「新たに欺かない知識、なおかつ自らの所量の本体が対境の上に住することが無いのなら、量自体が生起しないことについて自力でもって決定を導くことができる*ことと、他の量の力でもって決定を導くことが必要です」といい、〔タルマリンチェン著〕『正理一滴の註釈 *Rigs thigs ũikka*』(K ed. Nga 9a2) に「定義は新たに欺かない知識であり、自らの所量の義が現れるとおりに成立していることが無いのなら、自らが生起しないことについて疑いを導くのは他決定、導かないのが自決定という」といい、この『釈論〔解脱道作明〕』に「よって…他決定です」と説かれたものたちは意趣が同一である〔のです。その〕意味は、自らの所量の本体の究竟が対境の上に住することが無くては自体が生起しないことについて決定を自力でもって導くことが可能である新たに欺かない知識が、自決定の量の定義。例えば、声の無常を了解する比量のようなもの。声の無常それはその比量の所量と所量の究竟との両者です。自らの所量の究竟が対境の上に住することが無くては自体が生起しないことについて決定を自力でもって導くことができなくて、後で生起する他なる言説の量に依って決定を導くことが必要な、新たに欺かない知識が、他決定の量の定義。そして〔定義の〕具体例は前に説明したものと、実はシンシャパー〔樹〕であり、分別でもってシンシャパーであるかでないかに疑惑を抱くときの遠くの樹を取らえる根の現量のようなもの。その二つは順次、現れは自決定、諦は他決定、そして一般としては自決定であり、差別は他決定の具体例でもあるのです」。

※は原典に nge pa 'dren pa (決定を導くこと) とのみある。

また rTa nag pa dGe 'dun blo bzang (Se ra rJe btsun pa の四人の高弟のうちで、量に関しては師自身を越えると評された人) による『量評釈第二章の決択 *Tshad ma rNam 'grel gyi le'u gnyis pa'i mtha' dpyod rje rTa nag pa dGe 'dun blo bzang gi gsung rgyun dri ma med pa*』(mDo-smad-reb-kong-dgon-chen ed. Kha 41a6-42b4 に自宗として、

「自から決定する量と他から決定する量は、個々の〔自〕体と (41b) 区別との二つ。

第一、その二つの個々の〔自〕体を説明するには、『量決択の大註釈』(最後の引用部分は少し異なる)に「新たに欺かない知識……、他の量に依って決定するのです」というのと、『解脱道作明』に「よって、欺かない分は自力でもって決

定するのなら、自決定ですし、他力でもって決定するのなら、他決定です」と読かれているから、この二つの意味は、自らの所量の究竟の本体が対境の上に住することが無いなら自らが生起しない分について、決定を自力で導くことが可能である、新たに欺かない明知—それが、自から決定する量の定義、そして、そのように可能でない新たに欺かない明知—それが、他から決定する量の定義です。

第二、区別は、自から決定する量を区別するなら、1) 教習を持った現量、2) 効用の現れを持った現量、3) 自証の量、4) 比量と〔合計〕四つ有る。その四つのどれかであるなら、自から決定する量であることが遍充する。第一は、息子の相続〔において〕の父の色を取らえる根の現量のようなもの。第二は、火を執らえる根の現量のようなもの。第三は、火を執らえる根の現量を領納する自証知のようなもの。第四は、声の(42a) 無常を証得する比量のようなもの。

他から決定する量を区別するなら、現れは自から決定するし、諦は他に依って決定することが必要な、他から決定する量一つと、一般には自から決定するし、差別には他に依って決定することが必要な、他から決定する量一つと〔合計〕二つ。

第一は、実は火の色であるし、火の色であるかないかの疑惑を抱くときの遠くの赤色の煌めきを取らえる根の現量のようなものをいうし、そのような根の現量それについては、「現れは自から決定するし、諦は他に依って決定することが必要な、他から決定する量」と呼ぶ理由が有る。それは、それ自体に現れる遠くの赤色の煌めき—それは、自力で決定するし、それは火の色であること—それは、後で生起する他なる言説の量に依って、決定することが必要である〔という〕理由でもって、そのように呼ぶからです。そのような遠くの赤色の煌めきを取らえる根の現量—それは、自らの所量の究竟の本体が対境の上に住することが無いなら自らが生起しない分について、決定を自力でもって導くことは不可能です。〔なぜなら、〕火の色それは、実は火の色である遠くの赤色の煌めきの本体ですが、そのような根の現量それでもって、火の色それが、実は火の色である遠くの(42b) 赤色の煌めきの上に、提示する仕方に順じて証得しないからです。そうなるはずですが。それでもって、火の色である遠くの赤色の煌めきそれは、火の色だと証得しないからです。

実はシンシャパー樹であるし、そうであるのかないのか疑惑を抱いたときの遠くの枝葉を持った樹を取らえる根の現量のようなものは、第二の〔定義の〕具体例ですし、そのような根の現量それについては「一般は自から決定するし、差別は他に依って決定することが必要な、他から決定する量」と呼ぶ理由が有る。それでもって、それ自らに現れる枝葉を持った樹それを、その自力でもって決定するし、それはシンシャパー樹である—それを、後で生ずる他なる言説の量に依って、決定することが必要である〔という〕理由でもって、そのように呼ぶからです」などという。

- cf. Yongs 'dzin rdo rje chang *Blo-rigs*. 10b1ff. (Tshulkrim Kelsang & S. ONODA [1985] pp. 50-51)
- 9) cf. デーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 5b3; 川崎信定 [1992] pp. 246-249
- 10) cf. 稲見正浩 [1992b] p. 37 note 33; なお Bu ston rin chen grub 著, *Tshad ma rNam par nges pa'i mtshan don* 『『量決訳』の題名の意味』(THE COLLECTED WORKS OF BU-STON, PART 24 (YA) ed. by Lokesh Chandra, New Delhi 1971 所収) Toh. No. 5194 Ya 3a3-6 に、
- 「pramāṇa の〔うち、〕pra は接頭辞 (nyer bsgyur) であり、十五の意味に用いられるが (cf. Toh. No. 4270, D sGra mdo, Re)、ここにおいては pra は最初 (tha ma dang po)、māṇa は量るものです。前に証得していなかった義を初めて、すなわち新たに量るので、最初に量るものです。〔『量評釈』II 5c に〕「証得しなかった義を明らかにするものもまた。」というのと一致した説明です。また pra は paramatā、すなわち最上または勝れている。māṇa は量るもの。誤った知識、疑いなどは、起こる対境 ('jug yul) を得させることができないので欺く、または、自らの対境を取らえることにあたって他により侵害されるので欺くから、最上の量るものではない。ここにおいては、自らの所量について欺かないので、最上の量るものであるから、tshad ma (量) です。〔『量評釈』II 1a に〕
- 「量は欺かない知識。」というのと一致した説明です。」
- という。『解脱道作明』I の冒頭 (K ed. Cha 3a3-4) で題名を説明する個所にも簡略な説明がある。接頭辞の pra は、「別解脱 prātimokṣa, so sor thar ba」の語釈の場合にも、善法の初門であり、諸煩惱から個々人を解脱せしめるものであり、それら条文を集めた文献であると言われるように、「最初」という意味を持つ。cf. 平川彰 [2000] pp. 3-7; ツルティムケサン、藤仲孝司 [2005b] p. 322
- 11) デーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 5b5; ケドゥップ著 『大註釈・正理海 *Ṭika chen Rigs pa'i rgya mtsho*』K ed. Ta 21b2 を参照。
- 12) 以下『莊嚴』D No. 4221 Te 26a3 以下を参照。cf. 稲見正浩 [1992b] note 25, note 34
- 13) D No. 4221 Te 26b2-4; cf. 岩田孝 [2000] pp. 7-9
- 14) D No. 4217 Che 6a6-b1; cf. 稲見正浩 [1992b] p. 40 note 47
- 15) ここでは唯心派の主張である。cf. 福田洋一 [1991]; 戸崎宏正 [1979] pp. 35-54, 戸崎宏正 [1984] pp. 174-176
- 16) デーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 6b5-6; cf. 岩田孝 [2000] p. 10ff.
- 17) D No. 4217 Che 6b5
- 18) Skt. tadvat には「それと同じく de bzhin du」と「それを具えた de ldan」との二通りの意味があるうち、稲見正浩 [1994] note 2 によると、インドの註釈は前者を採るものが多いが、明確に後者を採るのはブラジュニャーカラグプタである。チベット語訳はデーヴェンドラブッディ以外は後者で翻訳されている。cf. 岩田孝 [2000]

p. 10

19) R. Jackson [1993] p. 189 note 34 に、「大乘の道の説明のほとんどにおいて、菩薩は第七〔遠行〕地の終わりまでに煩惱障を捨ててしまい、その地点から第十〔法雲〕地の終わりまでに漸進的に所知障を捨ててしまう」という趣旨で述べている。ここでは、帰謬派の解釈でなくて大乘の通常の規定—第一歓喜地に現行の煩惱障を断ち、第二離垢地から第十法雲地までの修道により俱生の所知障を断つというものが、適当である。rJe btsun Chos kyi rgyal mtshan 著 *Grub-mtha'* 9b3-10a2 [1985] p. 94 に、

「地・道の設定を説明するには、1) 所断と2) 地・道そのもの設定。第一〔：所断〕は、人我執および〔その〕種子と、それにより生起した三世の心所および〔その〕種子は煩惱障、そして諦執および〔その〕種子と、その習気とそれにより生起した二の現れの錯乱すべては、所知障だと主張する。第二〔：地・道そのもの設定〕は、人無我を証得する見それが、声聞の種姓を持った者たちが所期の自利のために福德の小的聚と、独覚の種姓を持った者たちが所期の自利のために福德の中の聚と双運して、三つの生涯と百の劫などの間に教習を為したことに依って各自の正覚を現証する。諸菩薩は、所取・能取が他の実物について空であると証得する見それを、所期の利他のために福德の大的聚と双運して、三つの無数劫などの間に教習を為したことに依って自己の正覚を現証する」

などといひ、同じ著者の *Sa-Lam*. 15a (ibid. p. 87) に、

「自己の対境となった無我に一境性に等至した大乘の後における現観、なおかつ自相続と相応した人の相続において現前になったものそれが、大乘の修道の等至智の定義。区別するなら、大乘の修道の無間道など三つがある。法性に一境性に等至した大乘の後における現観、なおかつ自己の分の俱生の諦執〔にとつて〕の直接的対治それが、第一の定義。区別するなら、小の類の〔小中大の〕三つ、中の類の〔小中大の〕三つ、大の類の〔小中大の〕三つ、〔合計〕九つがある。大乘の修道の無間道、なおかつ自己の分の俱生の諦執の大的大〔にとつて〕の直接的対治それが、大乘の修道の無間道の小的小的の定義。区別するなら、第一〔歓喜〕地の修道の無間道と、第二〔離垢〕地の修道の無間道の二つがある。大乘の修道の無間道小の中と第三地の無間道は、同義である。それにより他について類推する。大乘の修道の等至智、なおかつ自己と等至が同じ更において生じた無間道の分の諦執から解脱した大乘の後における現観が、大乘の修道の解脱道の定義。区別するなら、九つがある。大乘の修道の解脱道の小的小と、第二地の修道の解脱道は、同義である」

などという。cf. *Tshad ma'i bstan bcos sDe bdun gyi rgyan Yid kyi mun sel* (Panchen Sonam Dakpa Literature Series; DREPUNG LOSELING LIBRARY SOCIETY, Mundgod 1993) pp. 220-221

20) 経量部の立場では、見道において法性ないし無我を現前に証得することも、問題

- となってくる。タルマリンチェン著『集量論の釈論』(IHa-sa ed. Toh. No. 5437 Nga 11a5-6)に、「声聞の経量部のようならば、色と識など人無我を現前に証得する色の側において、否定の所依事と、自相そのものが現れるのですが、無しの否定 (med dgag)により包摂された無我は間接的に証得されると主張する」という。同様に dGe 'dun grub pa 著『正理莊嚴』*Tshad ma'i bstan bcos chen mo Rigs pa'i rgyan* (Mundgod, 2002) p. 71 に「経量部の宗において人無我を証得するヨーガ行者の現量において、人無我は明らかに現れるわけではない。現量の現れの境であるなら、自相であることが必要であるが、人無我は自相でないから。よって、人無我を共相の仕方により証得する知により、人無我を直接に証得するが、ヨーガ行者の現量により人無我を間接的に証得するのです」。cf. Tshul khriims skal bzang [2004] pp. 80-81
- 21) 他の事例としては青の知識、三時の知識などが上げられるであろう。
- 22) 本章冒頭の「軌範師ディグナーガによる説明を提示する」項への訳註を参照。cf. 稲見正浩 [1995] note 6
- 23) 稲見正浩 [1995] note 7によると、sgrub byed (sādhana) を立証するものとしても解釈するのは、プラジュニャーカラグプタ (PVBh 32 11-13) やラヴィグプタ (D No. 4224 Pe 305b1-3) である。
- 24) 稲見正浩 [1994] note 10
- 25) プラジュニャーカラグプタ D No. 4221 Te 29a5ff.
- 26) 英訳はチョナン派かという。例えば、ケドップ・ジェは『大註釈・正理海 *Tika chen Rigs pa'i rgya mtsho*』(IHa-sa ed. Toh. No. 5505 Tha 6a5-6)において、「智慧が未熟で学説の大海の彼岸に到らない或る者は言う——『量評釈』の立場においても、自性身は法界の智慧であり、それはまた常住、堅固で、自然に成就しており、自性により光明であり、虚空のようにすべてに遍満するし、語と分別の直接的対象ではなく、物質の事物を越えており、非定立的否定ではなく、断空ではない、という」などと、批判対象のチョナン派の見解を提示している。cf. 木村誠司 [1988] p. 129; ツルティムケサン、藤仲孝司 [2001] p. 255, p. 259, p. 263
- 27) Tib. v. 8 は5句である。
- 28) cf. デーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 7b3
- 29) cf. 『俱舎論自註釈』ad II 64d, 和訳 桜部建 [1969] pp. 400-401
- 30) D No. 4217 Che 7b7-8a1, 稲見正浩 [1994] notes 15, 18; 直前の議論はプラジュニャーカラグプタ D No. 4221 Te 29b3-30b6, *PVBh* 34 11-15 を参照。
- 31) cf. デーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 8a7, 和訳 稲見正浩 [1994] note 20; なお rTa nag pa 著『量評釈第二章の決択 *mTha' dpyod*』(Kha 48a4-6)に、
 「上に〔、自在天を信ずる〕シヴァ派が、形色を持っていることそれは、山の形色は人士が造ったと能証する正しい証因だと承認しているのに対して、〔仏教者が、〕形色を持っていることそれは、それを能成する正しい証因ではないはずです。人士が造った形色それもまた、それを能成する正しい証因ではない。人士が

造った形色とただの形色ほどとして等しいことそれもまた、それを能成する正しい証因ではない。〔なぜなら、〕人士が造った形色と「形色」という語が用いられるべきことについては等しいことそれもまた、それを能成する正しい証因ではないからです。「第一ではない」と説明するのに対して、「加持の有る無しに従うもの」(v. 11) などと出ています」。

cf. 宮坂宥勝 [1984] pp. 262-267, 279-282; 木村俊彦 [1987] pp. 42-43

32) cf. 稲見正浩 [1994] note 25

33) cf. ツルティムケサン [2004] p. 13; 稲見正浩 [1994] note 24

34) cf. デーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 9b6-7, 稲見正浩 [1994] notes 58, 59; なお rTa nag pa 『量評釈第二章の決択 *mTha' dpyod*』 Kha 46a5-48a1 に、
「自宗を立てることについては、1) 説明されるべき教証を提示する、2) 教証の意味を説明するの二つ、

第一〔：説明されるべき教証を提示する〕は、『量の経』（『集量論』VI v. 7, D No. 4203 Ce 12a6-7; 北川秀則 [1965] pp. 300-301）に「果は他の分である。所成が成立していなくて義は何か決定されるのなら、果は等しい。語る者の思惟を待った三つになる」と説かれています。

第二：教証の意味を説明することは、それもまた〔「義は何か」までの〕初めの二つの句により、果が等しい誤難 (ltag chod) の〔自〕体それを示す。よって、「果は等しい」ということにより、果が等しい誤難それ自体を〔、定義される〕所相として成立させた。「語る者の思惟を待った三つになる」ということにより、その区別を説いた。よって、果が等しい誤難について1) 定義、2) 区別、3) 語釈と〔合計〕三つ。

第一〔：定義〕は、量により成立した義を承認しているものに対して、差別を観察してから論破する種類として住している似非論破それが、果が等しい誤難の定義です。

第二〔：区別〕それを区別するなら、1) 能成を待ったもの、2) 所成を待ったもの、3) 為されること・為すことを待ったものと〔合計〕三つです。

第一〔：能成を待ったもの〕は、造られたことは声が無常だと能成する正しい証因だと承認するものに対して、「声の造られたこともまたそれを能成する正しい証因ではない。瓶のそれはそれを能成するものではないので、造られたことはそれを能成する正しい証因ではないことになる」と論破する論破のようなものをいう。

第二〔：所成を待ったもの〕は、声の無常は声が無常だと能成することの正しい所成だと承認しているものに対して、「瓶の無常もまた、それを能成することの正しい所成ではない。柱のそれもまた、それを能成することの正しい〔所成〕ではないので、声の無常は声が無常だと能成することの正しい所成でないことになる」と論破する論破のようなものをいう。

第三〔：為されること・為すことを待ったもの〕には、1) 能相・所相を待ったものと、2) 因果を待ったものと〔、合計〕二つ。

第一〔：能相・所相を待ったもの〕には、所相を待ったものと、能相を待ったものと〔、合計〕二つ。

第一〔：所相を待ったもの〕は、事物が効用能力の所相だと承認しているものに対して、「瓶の事物もまたその所相ではない。柱のそれもまたその所相ではないので、事物はその所相ではないことになる」と論破する論破のようなものをいう。

第二〔：能相を待ったもの〕は、効用能力を事物の能相だと承認しているものに対して、「瓶の効用能力もまたその能相ではない。柱の効用能力もまたその能相ではないので、効用能力はその能相ではないことになる」という論破のようなものをいう。

第二〔：因果を待ったもの〕についてもまた、1) 因を待ったものと、2) 果を待ったものと〔、合計〕二つ。

第一〔：因を待ったもの〕は、火は煙の因だと承認しているものに対して、「梅檀の火もまた煙の因ではない。シャバ樹(shugs pa)の火もまた煙の因ではないので、火は煙の因ではないことになる」という論破のようなものをいう。

第二〔：果を待ったもの〕は、煙は火の果だと承認しているものに対して、「梅檀の煙もまた火の果ではない。シャバ樹の煙もまた火の果ではないので、煙は火の果ではないことになる」と論破する論破のようなものをいう。

また果の等しい誤難を区別するなら、1) 相違するものと、2) 決定しないものと、3) 成立していないものと〔合計〕三つ。

第一〔：相違するもの〕は、造られたことは声は常だと能成することの相違証因だと承認しているものに対して、「瓶の造られたこともまた、それを能成することの相違証因ではない。柱の造られたこともまた、それを能成することの相違証因ではないので、造られたことはそれを能成することの相違証因ではないことになる」と論破する論破のようなものをいう。

第二〔：決定しないもの〕は、所量〔であること〕は声が無常だと能成することの不決定の論証因だと承認しているものに対して、「瓶の所量もまたそれではない。柱のそれもまたそれではないので、所量はそれでないことになる」と論破する論破のようなものをいう。

第三〔：成立していないもの〕は、造られたことは声が無常だと能成することの不成立の論証因ではないと承認しているものに対して、「瓶の造られたこともまた、声の上に提示する仕方と一致していることは成立していない。柱のそれもまた、その上に提示する仕方と一致していることは成立していないので、造られたことは声が無常だと能成する論証因であることになる」と論破する論破のようなものをいう。

- 〔第三：〕語釈は、前のそれらについて因の等しい誤難と呼ぶ理由がある。それらは自己、論者の人が論ずる果の過ちは、自己〔すなわち〕論者の人自らにおいて等しい〔という〕理由により、そのように呼ばれるからです。(以下省略)』
- 35) cf. 村上真完 [1978] p. 232; 川崎信定 [1992] p. 284 にはシャーントラクンタの『撰真実論 *Tattvasamgraha*』2148 にミーマーンサー学派の主張に関して言及されている。同じく川崎 [1992] p. 265 には、*Mīmāṃsā-sūtra* I, 2 において、仏教者による一切智者、ミーマーンサー学派によるヴェーダの非人為性に対する順世派の論難が言及されている。なお『般若灯論復註 PPT』(sDe dge No.3859 Wa 112a2, 115 a6, 121a2, Zha 334b6) には、大仙世間眼という者がサーンキヤ学派の一派に基づいて順世派の『学説十万』を造り、業報を否定した。自然論者というのはこの仙人の学説の論者であり、'Jug stob can という弟子があった。この仙人が自分の妻に話したことより、輪廻は無いという主張が出ている、という。cf. ICang skya 著 *Grub mtha'* (Varanasi 1970) pp. 23-26
- 36) cf. デーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 11b2-5; また rTa nag pa 『量評釈第二章の決択 *mTha' dpyod*』Kha 48b2-3 に能成する錯乱の遍充の喩例として、
「例えば、gou という声がいられるべき〔という〕証因から言語と方向などは角を持ったもの〔すなわち牛〕だと能成する錯乱した遍充の喩えのように」という。なお『二函本語釈』D No.4347 Co 132a4 (和訳 石川美恵 [1993] pp.5-6) に、
「一つの術語 (skad) に対して、複数の訳語 (ming) を導き出せる場合は、〔文の〕前後を照合し何であれ〔原義が〕理解される (snyegs pa) ように訳語を造りなさい。〔例えば〕gautama の如きは、gau という語の要素 (sgra) から「語句 (tshig)」、「方角 (phyogs)」、「大地 (sa)」、「光 ('od)」、「金剛 (rdo rje)」、「牛 (ba lang)」、「天空 (mtho ris)」など沢山〔の意味〕が理解される…などの〔多くの意味が〕語構成の理論 (sgra'i lugs) から導き出され〔、そのように〕翻訳するならば、沢山〔の意味〕が理解されるが、〔これらのもの〕に従って翻訳した諸々のものを、〔どれか〕一種類の〔訳語の〕中には、この項目すべて〔の、それぞれの訳語の意味〕を〔すべて収めようにも〕摂めることも出来ず、一つに決めようにも、〔それを決める〕大きな根拠が無いものは翻訳せず
に、インド語のままにしておきなさい」
などという。梶山雄一 [1974] p. 217 note 68 に典拠として AK p.81 1-3 (和訳 桜部建 [1969] p. 347) を指摘。cf. Jina による『荘嚴復註』D No. 4222 De 113b2-6; 稲見正浩 [1994] note 61, 同 [1995] note 20
- 37) サーンキヤ学派によると、25原理は物質的徳性 *guṇa* と靈我 *puruṣa* との二元に摂められるし、25原理を理解し、二つを弁別することにより、解脱がある。知、楽は物質的原理 (*prakṛti*) から展開された非精神的なものである (cf. *Sāṃkhya-kārikā* 10-11; 和訳 金倉日照 [1984] p. 98, pp. 103-104, 本多恵 [1980] pp. 322-323; cf. 村上真

- 完 [1991] p. 48; 同 [1978] p. 6, 289, 647 etc.). これと続く議論は『量決択 P Vin』 III D No. 4211 Ce 215b-216a や『正理一滴 NB』 III 59-60 にも見られる。稲見正浩 [1995] notes 1, 2 を参照。
- 38) *Tattvārthādhigamasūtra of Umāsvāmin* [1974] II. 10-13, cf. 藤永伸 [1990], 村上真完 [1991] p. 112; なお川崎信定 [1992] p. 222 以下に『中観心論 MHK』『思択炎 TJ』 IX139-147 のミーマーンサー学派の植物有心論に対する批判が紹介されている。
- 39) 声は虚空の属性だとするのはヴァイシェーシカ学派の主張である (Muni Jambuvijayajī ed. *Vaiśeṣikasūtra of Vidyākaraśānti* 2. 1. 24-26)。稲見正浩 [1995] note 12; cf. ブラジュニャーカラグプタ D No. 4221 Te 41a4-b; 本多恵 [1990] pp. 100-106; 丹治昭義 [1988] pp. 22-23)
- 40) ヴァイシェーシカ学派にとって、遍行でない実物の分量は物体を有するものであるが、仏教者は分量というものを認めない。また「物体を持つこと」は仏教者にとっては所触を持つこととされるが、ヴァイシェーシカ学派にとってはそうではない。稲見正浩 [1995] notes 16, 17 はデーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 11a6-7 と対応するブラジャスタバーダの言及 PDhS 308, 5-6 を指摘。
- 41) cf. 村上真完 [1991] p. 21; 本多恵 [1990] pp. 12-16
 なお ICang skya の *Grub mtha'* [1989] pp. 36-37, [1970] pp. 49-50 に、
 「六句義の主張の仕方は、この二つ〔ヴァイシェーシカ学派とヴェーダ学派〕の主張はほとんど似ているので、共通に説明しよう。「実物と、業と共、差別、和合の六種類」というように六つのうち、実物の定義は、作用を具えているもの、を具えているもの、和合の因であることの三つです。区別は九つ、〔すなわち〕地、水、火、風、虚空、時、方向、我、意というものです。なぜに「実物」というのかというと、本性が自足して成立しているし、他の法の所依になるからです。虚空など五つは、常であり、遍行した実物というが、地など四つは遍行していない実物というし、その四つの極微は、常であり、極微により構成された諸々の粗大なものは、無常であると主張します。それもまた、粗大なものを構成する仕方は、四大種の異種類の諸極微は相互に出会ったことにより、ただの相応ほどを生じさせるが、実物を生じさせない。瓶のような有支分の一つには、粗大な四大種の実物四つが有るし、その地の実物は地の極微だけにより構成されているなどと知るべきです。同種類であり実物が別異である極微が相互に出会ったことから、相応という他のもの〔である〕実物一つを生じさせるし、それは出会ったという言説の因になるのです。諸支分が集積したことから、有支分の他のもの〔である〕実物を生じさせるし、それは現量の対境であるので、粗大というのです。我は身、根、知の三つより他の義〔である〕実物。知などのそれら徳性の所依になっているし、それら徳性が自らにおいて和合する因となる。心でない〔自〕体、滅しないこと、すべてに遍満すると主張するが、人士と人もまたその同義

語です」。

- 42) 『俱舎論』AK I 5,29; 和訳 桜部建 [1969] p. 143,191
- 43) この偈はチベット訳にのみ存在するので、番号を与えられていないが、チベットの註釈には解説されている。cf. dGe 'dun grub pa [1994] p. 184; 本訳では以下の偈頌の番号も Miyasaka ed. に従う。
- 44) デーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 12a2 に rgyu は byed pa po(作者)とされている。cf. 稲見正浩 [1995] notes 26, 27
- 45) ここでは人名と理解する。
- 46) 常のものには作用が無いことに関して、稲見正浩 [1995] note 31 は『正理一滴 NB』12, 14-18との関連を指摘。また因果関係を決定するものとしての肯定的随伴 (anvaya)、否定的随伴 (vyatireka) に関しては稲見正浩 [1987] を参照。
- 47) このような因果論が経量部的なものであることは桂紹隆 [1983] p. 102 を参照。
- 48) Miyasaka ed. は tatrāpi に対して de las であるが、本釈論と同じく dGe 'dun grub pa [1994] p. 187 も偈頌を la'ang とし、la yang と註釈する。
- 49) cf. 稲見正浩 [1996] notes 4, 5; ヴェーダの權威を絶対視するミーマーンサー学派の主張は *Śloka-vārttika*, codanā4 に見られる。cf. 本多恵 [1996] p. 113; 針貝邦生 [1985]; 若原雄昭 [1988]; 川崎信定 [1992] p. 239, p. 265ff.
- 50) ここで sgrub byed. は「原因 (rgyu) として果を成立させるもの」と「証因 (rtags) として所証を成立させるもの」という二つの意味を含んでいるが、稲見正浩 [1996] notes 2, 5 はこの解釈はブラジュニャーカラグプタ (PVBh. 50 19-20) とラヴィグプタ (D No. 4224 Pe 314a7-b1) のものであり、さらに針貝邦生 [1985] によりクマーリラの *Śloka-vārttika* における一切智者批判に対応させている。
- 51) dGe 'dun grub pa [1994] p. 189 も本釈論とはほぼ同様の解釈。※についてデーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 14b1-3 に「隠れた義すべてを対境とする智慧は量だとは主張しないが、それでも、証得者一人士の利[すなわち] 勉励されるべき対境を有する智慧と、勉励されるべき対境こそについて、それへの知識を持つ者が、教えることをなさり、行動することをなさるなら、量となった者です。そうでないなら、直接的または間接的に必要でないことを教えるなら、まさに欺きとなるから、勉励されるべき対境を持った量ではない。」などという。cf. ブラジュニャーカラグプタ No. 4221 Te 44b6-45a2; 稲見正浩 [1996] note 6
- 52) 本節の多くはブラジュニャーカラグプタ (PVbh 51-52) に典拠がある。cf. 生井智紹 [1996] pp. 64-65; 川崎信定 [1992] p. 240; なお bya rgod は、チベットでは単なる鷲ではなく、屍肉を食べる鳥として理解されている。なお稲見正浩 [1996] note 15 によると、インドの諸註釈は捨てるべき真実は苦諦、取るべき真実は滅諦、その方便は各々集諦と道諦だとする。
- 53) デーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 15b7-16a1 には、例として遠くを見る猪、虚空を飛ぶ畜生の類、他心を推知する空行女などを挙げる。

3. 身心の問題： 唯物論への否定(1) pp. 149-156

- 1) cf. dGe 'dun grub pa [1994] p. 191, 生井智紹 [1996] pp. 66ff.; なお Franco [1997] に特に PV II の輪廻の論証を扱い、II34-72 に対するブラジュニャーカラグプタを翻訳している。さらに pp. 335-336 には該当する Miyasaka ed. の訂正も試みられている。
- 2) 稲見正浩 [1997] note 9 によると、goms pas という具格の読みは、チベット訳に特有のものであり、「教習による悲の成立」という意味であるが、他方、インドの諸註釈のチベット語訳は goms pa grub pa med ce na (教習の成立は無いというなら) となっている。
- 3) 順世派の文献資料の収集と分析については、生井智紹 [1996] より「第 I 章 Barhaspatya 思想の概観」を参照。cf. 稲見正浩 [1997] note 11
- 4) たとえば『現観莊嚴論』の帰敬偈に、「寂静を求める声聞たちを一切智性により寂静に導くものであり、世の衆生を益する者たちに道智性により世間の利益を成就させるものであり、それと相応したことにより牟尼たちが一切相を具えたこの種々を説かれたもの一声聞や菩薩の衆を伴ったその仏母に帰命する」という。三つの種姓とその実践は『菩提道次第』の体系にも用いられている。cf. 兵藤一夫 [2000] p. 69, ツルティムケサン、藤仲孝司 [2005] p. 93; また『'Grel pa Don gsal 註釈・明義』(Amano, H. ed. [2000]) p. 6 ll. 9-12; D No.3793 Ja 80a4-5; 和訳 真野龍海 [1972] p. 98; 兵藤一夫 [2000] p. 237) にもまた、「諸菩薩は声聞の道なるものと独覚の道なるものと仏陀の道なるものという道すべてを生じさせるべきですし、すべてを知るべきです。それらもまた完成すべきですし、それらの道の為すべきこともまた為すべきです」という。
- 5) cf. 生井智紹 [1996] p. 516ff.
- 6) 版によっては rigs pa とあるが、Pañ chen bSod nams grags pa の *dGongs pa rab gsal* (dGa'-ldan ed. Kha 20b6) により rig pa と読む。
- 7) Idog byed kyi rgyu. たとえば、火は煙にとっての「不可離の因」であり、火が止むと、煙が止むようなものである。本章 v. 42 に関するデーヴェンドラブッディ D No. 4217 Che 22a4-5 を参照。cf. 稲見正浩 [1997] notes 42, 43; なお輪廻の流転と還滅は意識のみにおいて認めるという教証は『俱舍論』AK III42 が指摘されている。cf. 稲見正浩 [1997] note 30
- 8) 稲見正浩 [1997] note 39 によると、出典はデーヴェンドラブッディ D No.4217 Che 21b6-7 には grub pa'i mtha' (学説)、シャーキャブッディ D No.4220 Nye 93 b1-3 には chos mngon pa (アビダルマ) である。木村 [1987] は『俱舍論自註釈』AKBh (ad II 44) を指摘する。前後を示すと D No.4090 Ku 77b7-78a2 (和訳 桜部建 [1969] p. 324) に、

「さて〔、無想定から出るとき、〕どのように、滅してから長らく経った心からまた、心が生ずることになるのかということ、毘婆沙師たちは過去〔の心〕も有る

から、〔それが〕等無間縁だと認める。昔の他の軌範師たちはいう一ともあれ無色〔界〕に生まれた者〔にとって〕の色は滅してから遠く経っているとしても、〔後に再び欲界や色界に生まれるとき〕色はどのように生ずるのか、というなら、それはまさに心から生ずるが、色からではない。同じく〔滅尽定の場合の〕心もまた、まさに根を有するこの身から生ずるが、心からではない。すなわち、心と、根を有する身との二つは、相互に種子を有するものである、と言う。」